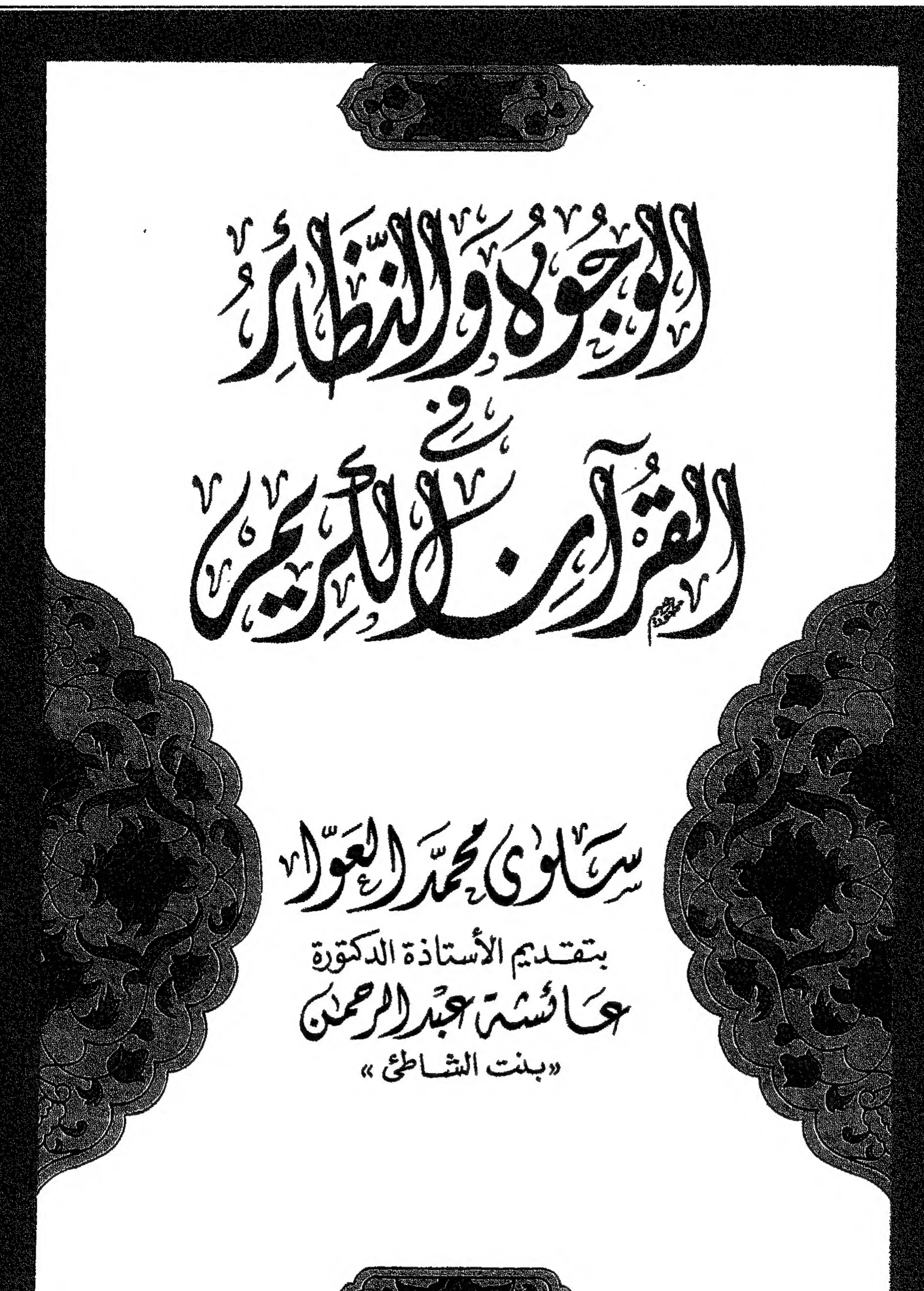


الوجوه والنظائر في القرآن الكريم

سلوى محمد العوا

بتقديم الأستاذة الدكتورة

عائشة عبد الرحمن

«بنت الشاطئ»


الوجوه والنظائر
في
القرآن الكريم

الطبعــة الأولى

١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م

أسسها محمد المعلم عام ١٩٦٨

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصري - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص.ب : ٣٣ البانوراما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)

بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣
فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)



سلوى محمد العوا

بتقديم الأستاذة الدكتورة

عائشة عبد الرحمن

«بنت الشاطئ»

دار الشروق

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وعلَّمَكَ ما لَمْ تكُنْ تَعْلَمُ وكَانَ فَضْلُ اللهِ علَيْكَ عَظِيمًا ﴾
[النساء : ١١٣]

إهداء

إلى أمي التي علمتني القراءة والكتابة ..
وإلى أبي الذى علمني تفسير النصوص وفقهها..

سلوى

غاية سامية لبحث الدلالة أن يصل
إلى بعض الحقائق الثابتة حول
مكونات المعنى، وأدوات اكتشافها..

شكر وعرفان

تتقدم الكاتبة بصادق شكرها وعميق عرفانها لأساتذتها الأستاذة الدكتورة/ عائشة عبد الرحمن، التى كانت رائدتها في المنهج ودليلها إلى أصول المصادر وإلى أمهات الأفكار في تراثنا العربى، والأستاذ الدكتور/ لطفى عبد البديع، المشرف على البحث، رائد الدراسات اللغوية الحديثة في الوطن العربي والأستاذ الدكتور/ عفت الشرقاوى، الذي تفضل بقراءة هذه الدراسة قراءة متأنية وشارك في لجنة المناقشة والحكم مشاركة مؤثرة.

* * *

وللأساتذة الأجلاء الدكتور محمد الصباغ أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة الملك سعود بالرياض، والدكتور محمد هيثم الخياط عضو المجامع اللغوية في مصر وسوريا والمغرب وعليكرة وعمان وبغداد، والأستاذ الدكتور محمد كمال إمام أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق الإسكندرية، ولزملائها الأساتذة رمضان صادق المدرس المساعد بجامعة حلوان والأستاذ خالد منصور المعيد بجامعة حلوان والأستاذة أسماء عبد المنعم ..

لهؤلاء جميعا فضل واجب الشكر لما أسدوه إلى الكاتبة من جميل صاحبها فى رحلتها لإعداد هذه الدراسة من مبدئها إلى منتهاها.

* * *

وليس للمؤلفة فى هذا العمل فضل إلا بعد فضل أبيها الدكتور محمد سليم العوا معلمها الأول الذي قرأ معها القرآن أول ما قرأته، وعلمها العربية أول ما نطقت بها، وعرفها بمصادر العلم أول ما عرفته، وبث فيها طموحها وزكاه ولا يزال يفعل دائمًا صابرًا وحاديًا ومحبا.

تقديم

بقلم:

الأستاذة الدكتورة / عائشة عبد الرحمن

* اختارت ابنتنا سلوى محمد سليم العوا لبحثها موضوعا دقيقا صعبا، توارد عليه أئمة في علوم العربية والقرآن، وتركوا المجال مفتوحا لمزيد من درس ونظر، فاتجهت بشجاعة إلى جمع الميسور من مصنفات في الموضوع، لا عن غرور وتطاول بما يستدرك على السلف الصالح، بل قصدا إلى الاطلاع على مصنفاتهم وخدمة ميراثهم؛ المخطوط منه والمطبوع، على صعوبة جمع ما هو فى الموضوع نظرًا لاختلاف عناوين مصنفاتهم، الأصول منها، وما هو داخل فى كتب جامعة.

* وأدركت بحس مرهف أن المصنفين فى الوجوه والنظائر القرآنية مشاركون في علوم العربية والقرآن، وأمعنت النظر فى تراجمهم لمعرفة أي المجالين اشتهروا به وظهروا فيه، وذلك عن طريق معرفة عصورهم ومدارسهم ومذاهبهم وشيوخهم، وكان همها أن تنسق مصادرها من مصنفاتهم فى الوجوه والنظائر القرآنية، ففطنت إلى أن البحث يتوزع عندهم فى طريقين، ثم يأبى إلا أن يتجه بهما إلى مسار واحد؛ فلا علماء اللغة فى غنى عن القرآن الكريم لقواعدهم وشواهدهم، ولا علماء القرآن بغافلين عن كون العربية هي لغة القرآن الكريم ومناط دلالاته. لا في علم الوجوه والنظائر فحسب، ولا في علم القراءات والتفسير والوقف والابتداء فقط، بل هي مناط فقه أصوله وأحكامه ومقاصده، مثلما هي مناط إعجازه البياني.

* ومن ثم حاولت لمح مذهب اللغويين وعلماء القرآن في هذا المجال المشترك بينهم، اعتبارا بالأصل المشترك لهؤلاء وهؤلاء، فصح عندها أن اللغويين يدرسونه باعتباره كتاب العربية الأكبر وبيانها المعجز، فيمكن أن يتناولوا الوجوه والنظائر في الكتب الجامعة في إعرابه أو لغات القراءات أو بلاغته، على حين أخذت مصنفات

علوم القرآن عنوان «الوجوه والنظائر» سواء فى المصنفات المفردة منه، في الوجوه والنظائر معا، ككتاب مقاتل بن سليمان البلخى (ت ١٥٠هـ) أو فى الأشباه أو الأضداد والمفردات، ثم دخل هذا العلم فصلا فى الكتب الجامعة لعلوم القرآن، كالبرهان فى علوم القرآن للزركشي، والإتقان في علوم القرآن عنه للجلال السيوطي.

* ومضى بها البحث إلى التماس مذهب العلماء الغربيين في متعدد الدلالة المعروف عند علمائنا بالوجوه والنظائر، وأعانها اتصالها باللغويات الميسورة لها عنهم، فتبين لها أن متعدد الدلالة عندنا هو ما يعرف عندهم بالسياق، فلم تتردد فى إضافته إلى المجال التطبيقى للوجوه والنظائر، مع اهتمامها به بحيث أفردت له الجزء الثالث من البحث النظري، ولم يفتها مراجعة مفهومه ووظائفه وشواهده وأمثلته مع الالتفات إلى خصوصية منهج لنا يعتمد القرآن الكريم أصلا لا يغيب عن مفهوم السياق وشواهده القرآنية، ومفهوم علماء غربيين غرباء عن نصنا المعجز، ويقول بالصدفة والمصادفة في تعدد الدلالات، اعتمدها كريستال في معجمه . .

* كما مضى بها البحث إلى أن ظاهرة التعدد الدلالي فى القرآن، للوجوه والنظائر، دخل فيه عند بعض علمائنا: الأضداد ومشكل القرآن، فلم تقصر في التجرد لهما وصنيع لها فى توجيه ما رأوه من الأضداد أو المشكل أو المتشابه، في كتب أصول لعلماء اللغة والتفسير، وأقوالهم فى تأويلها.

* وفي العرض التاريخى القيم للمصنفات في الوجوه والنظائر، ومآلها عند المتأخرين إلى فصول من كتب علماء القرآن، كالبرهان للزركشي في القرن الثامن الهجري والإتقان للسيوطى فى القرن العاشر الهجري حرصت على التماس أصل لهما عن النبي ﷺ فى تعدد وجوه القرآن، وفي حديث موقوف عن «علي بن أبي طالب» كرم الله وجهه.

* وبلغ من صبرها على مطالعة مصادرها واستقراء أقوال العلماء أن اعتمدت الدليل ولم تعتمد القرينة مع الحاجة إليها بالضرورة المنهجية، كما تعقبت «إشارات السياق» بمصطلح المدرسة اللغوية الحديثة، ولعلها لو أخذت بمصطلح علمائنا للأسلوب والأساليب، لكان أقرب إلى منهجنا فى الدراسات اللغوية القرآنية.

* ويشهد لتقديرها صعوبة هذا العلم، أن لم تحاول في المباحث التطبيقية البحث في كل ما بين يديها من مصادر ومراجع، بل اقتصرت على نماذج مختارة منها. كما لم

تطمع فى الوفاء التام بحق الموضوع، ولا طمحت إلى العصمة من خطأ وقصور، بل حسبها ما لقيت من متعة البحث في صحبة القرآن وخدمة العربية به وله، بعد أن قصر بنا دراسة علوم العربية بعيدا عن معجزتها الخالدة.

* وإنى لمغتبطة حقا، أن أقدمها للحياة العملية المرجوة لمثلها، مع أطيب الأماني والدعوات.

عائشة عبد الرحمن
ثالث ذي الحجة ١٤١٧ هـ.
عاشر إبريل ١٩٩٧م.

مقدمة (*)

« إنما تولدت العلوم الإسلامية من البحث في الدلالات

وما تفرع عليها من مشكلات »

لطفي عبد البديع

﴿ الحمد لله الذي أنزل الكتاب على عبده ولم يجعل له عوجا. قيِّمًا لينذر بأسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرًا حسنًا ماكثين فيه أبدا﴾ .

علمُ الوجوهِ والنظائرِ ، علمُ دراسة متعدد الدلالةِ في سياق القرآن .

هذه العبارة تتضمن تعريفا بهذه الدراسة التي هي تجربة لتطبيق مبادئ الدرس اللغوى الحديث وأدواته في تحليل اللغة ، على النص القرآني .

تجربةً تبتغي شق طريق لبحث معاني القرآن ، واختبارَ منهج فى الدراسة اللغوية لم يختبر تطبيقه على نطاق وأسع من قبل . وتبتغى البحثَ عن مبادئ مبيِّنة لحدود العلاقة بين الباحث فى اللغة والنص القرآني ، حدود لا تنتقص مما يعرف بـ «حرية القراءة» و«موضوعية العلم» ولا تمس ما ينبغى أن يحفظُ لنص إلهي من تقديس وتنزيه ، يكفل حفظهما للمفسِّر ألا ينحرف عن فهم ما تدل عليه حقائق اللغة .

(*) أصل هذا الكتاب ، بحث أعدته المؤلفة تحت إشراف الأستاذ الدكتور لطفي عبد البديع وتقدمت به للحصول على درجة الماجستير فى اللغة العربية ، من قسم اللغة العربية بكلية الآداب ، جامعة عين شمس ، وناقش البحث ، بالإضافة إلى المشرف ، الأستاذة الدكتورة عائشة عبد الرحمن والأستاذ الدكتور عفت الشرقاوي ، ومنحت المؤلفة عنه درجة الماجستير بتقدير «ممتاز» في ٣ من ذي الحجة ١٤١٧ = ١٠/٤/١٩٩٧ .

ما الذي يمكن أن تسفر عنه وتقود إليه ملاحظةُ الظواهرِ اللغوية، والدلالات العميقة للألفاظ، وعلاقاتها، ملاحظةً موجهةً نحو إزالة الغموض أو اللبس الناتج عن تعدد الدلالة؟

وما هو المعيار الذى يأمن اللغويُّ عند الاحتكام إليه، خطرَ أن يضل الطريق إلى «قصد المتكلم»؟

هذه هي الأسئلة التي تتبعتها خطوات هذه الدراسة أو التي كانت هذه الدراسة محاولة للإجابة عنها، أو محاولة للعثور على أسئلة أخرى تحدها وتتفرع منها فتبين معالم الإشكال على نحو أكثر وضوحا مما كان عليه عند بداية التصدي لأول الأسئلة. .

وقد اتخذت هذه التجربة علم الوجوه والنظائر حقلاً لها.

نشأ هذا العلم في عصر البدايات الأولى لتدوين العلوم الإسلامية، التي انبثق معظمها من البحث فى الدلالة وما تفرع عليها من مشكلات.

ويرجع تاريخ أوائل المدونات فيه إلى القرنين الأول والثانى، ثم ازدهرت هذه المدونات فى القرنين الرابع والخامس، وتضخمت مادتها، واستقرت مناهج التأليف فيها استقرارا واضحا، ثم وصلتنا من القرون المتأخرة أبوابا في الكتب الموسوعية الجامعة علوم القرآن.

وعرفتنا هذه الكتب على علم الوجوه والنظائر؛ علما يتتبع ظهور اللفظ الواحد بمعان مختلفة فى القرآن الكريم، ويتخذ من سياقات هذا النوع من الألفاظ، أمثلة لهذه المعانى المختلفة المسماة بوجوه اللفظ وتعد اللفظة في أحد سياقاتها نظيرة لها في السياقات الأخرى التي ترد فيها.

كيف كان يتم توجيه المعنى، وتحديد الدلالة في كل موضع أو سياق بأنها هذا المعنى دون غيره من الوجوه المحتملة؟ الجواب عن هذا السؤال لم تقدمه لنا كتب الوجوه والنظائر، تلك التي اكتفت بجمع الألفاظ وذكر وجوه المعاني وسياقاتها.

لكن كتب التفسير امتلأت بالخلافات حول توجيه كثير من هذه الألفاظ متعددة المعنى.

وفي أحيان كثيرة كانت «إشارات السياق ودلائله» تؤدي دورا غير قليل في توجيه عقل المفسر، يعبر عنه تصريحا، أو لا يشير إليه لكن أثره في النهاية، يكون واضحا.

وقد عرف اللغويون هذا النوع من ألفاظ اللغة باسم المشترك اللفظي، باعتبار أن لفظه مشترك بين معان عدة، قد تكون بينها علاقة معنوية واضحة أو لا تكون.

ويستدل على كل ما يتعلق بدلالات هذه الألفاظ من طريقة استعمال العرب إياه.

وألفاظ الوجوه القرآنية ـ كما تكشف خلال هذا العمل ـ لم تكن هي نفسها ألفاظ «المشترك»، لكنها أحيانا تكون كذلك.

وفي أحيان أخرى، كان سبب القول بتعدد دلالاتها هو استعمالها القرآنى، الذي أدخلها في سياقات فكرية واجتماعية، مختلفة عما كانت فيه من قبل، وبذلك حملت بظلال وألوان جديدة وسعت نطاقات معانيها، أو ضيقتها، أو غيرتها، فأصبحت بذلك من ألفاظ الوجوه، لا مما سماه اللغويون بالمشترك. ودخلت هذه الألفاظ بمعانيها الجديدة فيكتب التفسير والعلوم الإسلامية المختلفة المباحث، وكان اختلاف المعاني مصدرا للإشكال ـ أو موضوعا له ـ في كثير من مسائل كتب المشكل، والفقه، والقراءات، وغيرها من علوم العربية، وكذلك كان تعدد الدلالة هو موضوع الإشكال في كثير من مباحث علم اللغة والمؤلفات فيه، كمباحث المشترك، والأضداد، والترادف، وغيرها من فروع علم اللغة.

وتسللت ألفاظ الوجوه القرآنية ـ ألفاظا مشكلة ـ إلى متون اللغة، التي عرضت هذه الألفاظ محملة بمعانيها في السياق القرآني واستعمالها العربي الأقدم، على السواء.

تجهد هذه الدراسة للتوصل إلى مفاتيح أبواب عالم الألفاظ القرآنية ذات الدلالات المتعددة المتشابكة، متخذة بعض ألفاظ الوجوه القرآنية، نماذج للتطبيق والتحليل الدلالي.

ويتوسل إلى ذلك بملاحظة الظواهر اللغوية في السياق، وملاحظة تأثير السياق الفكري الاجتماعي الإسلامي، وتأثير سياق الاستعمال القرآنى العام، على المفسرين في تحديدهم دلالات هذه الألفاظ، وفي توجيه فكر المؤلفة لفهم العلاقات المتشابكة بين هذه الألفاظ وتقاطعاتها معا، ووقع حركتها غير المرئية حول بعضها البعض، لأجل تكوين الدلالة اللغوية، في صورتها النهائية . . المعقدة.

وبعد إجراء تجربة تحليل السياقين اللغوى وغير اللغوي على عدد من ألفاظ الوجوه في كتابين ينتمي أحدهما إلى علوم اللغة والآخر إلى علوم القرآن.

وعلى مدى العمل في هذه التجربة، تكشفت حقائق لغوية؛ تاريخية وتطبيقية

أخرى، يأتي في مقدمتها خطورة دور السياق، وأثره في تحديد دلالات اللغة، والانحراف بها من جهة إلى أخرى قد تكون مغايرة لظاهر الأمر مغايرة، يرشدنا السياق إلى أبعادها.

ومفهوم السياق في هذا الكتاب، لا يتوقف عند حدود السياق اللغوي للنص، بل يتجاوزها، ليعي ما هو غير لغوي مما يؤثر في اللغة.

وغير اللغوي هذا، يتمثل في السياق الثقافي العام الذى ينتظم التركيب اللغوي، ويعبر هذا الأخير، عن فكره وعقائده. ويتمثل كذلك، فيما يفهمه القارئ من دلالات السياق الموضوعي للموقف الذي سيق التركيب اللغوي فيه، وما يحيط به من عاطفة تؤثر تأثيرا مباشرا على الاختيارات اللغوية للمتكلم، وعلى اختيارات المتلقي، سواءً بسواء.

وعندما يتصدى اللغوي لتفسير النصوص، واعيا بهذه الحقائق، يستطيع أن يسبر أغوار المعاني، آمنا التأثر بأفكار خارجة عن سياق فكر النص، وعن المفاهيم التى تنبعث منها لغته، ولو لم يكن فكره الخاص منتميا إلى فكر اللغة موضوع درسه أو تحليله.

إن فهم النصوص بتحليل سياقاتها، يعمق التجربة اللغوية للمفسر؛ يعمق صلته بعالم النص وبعالم اللغة، ويقود إلى نتائج دلالية تميل إلى أن تتسم بالثقة والوضوح، وتبعد عن الانجذاب إلى بريق فكرة عدم التأكد وعدم إمكان التحديد، تلك التي لقيت رواجا لدى كثير من اتجاهات الفكر اللغوي المعاصر فعاقت حركته وتقدمه عند التصدي لتطبيق النظرية.

وطموح هذا العمل، أن يكون قد قدم تجربة ونتائج جديرة بإعادة اختبارها، بغية تمهيد طريق، لما يزل وعرا، قد يعيننا تمهيده للدرس اللغوي، على التعامل مع لغة النص القرآني، برؤية عميقة، صادقة، ومستنيرة.

ولله المنة والفضل، من قبل ومن بعد.

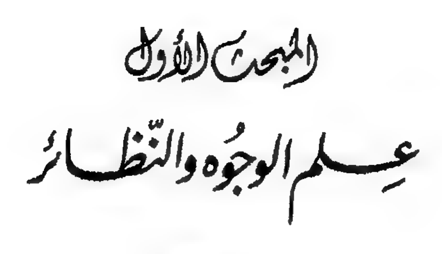
الفصل الأول

الوجوه والنظائر :
علم دراسة متعدد الدلالة
في سياق القرآن

المبحث الأول :علم الوجوه والنظائر

المبحث الثانى : تعدد دلالة اللفظ

المبحث الثالث : السياق



توطئة

سارت دراسة المتعدد الدلالى فى علوم العربية فى مسارين :

أحدهما يعنى بدراسة الظاهرة اللغوية من حيث هي فكرة نظرية ، ويجمع شواهدها وأمثلتها من منابع اللغة ، وجاء ذلك جزءا من خدمة علم اللغة وفقهها .

أما المسار الثاني ، فقد كان جزءاً من خدمة كتاب العربية ، القرآن الكريم ، وذلك من خلال بحث دلالاته ، الذي قام به علم التفسير ، وهذا النوع كان أسبق في النشأة وبادئًا بإثارة الإشكالات التي بنيت عليها مادة علوم اللغة .

وظهرت مؤلفاتٌ ، كان أقدمها لمفسرين كبار ، عنيت بجمع معاني الألفاظ التي استعملت في القرآن بمعان مختلفة في سياقات مختلفة .

وبدا كأن هذه المؤلفاتَ تجمع في المشترك اللغوي ، ولكن تقتصر على أمثلته في القرآن .

وبدا كذلك أن المعوَّل فيها كان على دلالة اللفظ في سياقه ، وإن لم تكن تشهد لها استعمالات لغوية أخرى خارج هذا السياق .

على حين لم تظهر في تلك الكتب كلمة السياق بل ظهرت بدلاً منها كلمة «الموضع» و«المواضع» .

ولم تظهر كلمة الدلالة بل «الوجه» ، وأحيانًا قليلة «المعنى» .

وحمل أكثر هذه الكتب عنوان «الوجوه والنظائر» ، الذي أصبح فيما بعد عَلَمًا على ما يشبه أن يكون علمًا خاصا بهذا النوع من الكلمات ، متفرعًا على علم التفسير ، ومتصلاً موضوعه بعلوم العربية والقرآن .

وفي الصفحات التالية، نحاول أن نقدم تتبعًا تاريخيا موجزًا، للمؤلفات في هذا الموضوع ومناهجها واصطلاحاتها ومدى مقاربة هذه المناهج الدراسة اللغوية أو تباعدها عنها.

أولاً: تأليف المفسرين في الوجوه والنظائر:

بحث الوجوه والنظائر قديم في العلوم القرآنية، يرجع إلى ما قبل تصنيف العلوم الإسلامية وانفصال بعضها عن بعض، إذ يرجع أول ما وصلنا من المؤلفات في الوجوه والنظائر إلى القرن الثاني؛ ذلك هو كتاب مقاتل بن سليمان البلخي المتوفى (١٥٠هـ) «الوجوه والنظائر في القرآن الكريم».

وفي كشف الظنون إشارة إلى كتاب ألفه عكرمة مولى ابن عباس (ت١٠٥هـ)[1] ومن بعده إلى كتاب لعلي بن أبي طلحة (ت ١٤٣هـ). وكلاهما لم يصلنا عنه إلاّ هذه الإشارة الغامضة، التي تدلنا فقط على الإدراك المبكر جدا لفكرة تعدد وجوه اللفظ أو معانيه.

وليس هذا أقدم مظهر لإدراك فكرة الوجوه في عصر نشأة التفسير، فهناك قصة ابن عباس مع على بن أبى طالب عندما أرسله إلى الخوارج فقال «اذهب إليهم فخاصمهم ولا تحاججهم بالقرآن فإنه حمّال ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنّة»[2] وليس للقصة بقية فيها استفسار من ابن عباس عن معنى الوجوه أو ما إلى ذلك، كأن هذا كان أمرًا مفهومًا عن القرآن ومسلّمًا به.

وقد ذكر مقاتل في صدر كتابه حديثًا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لا يكون الرجل فقيهًا كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهًا كثيرة»[3].

فالبحث في وجوه التفسير إذن، بما يدل عليه هذا الوجود القديم للفكرة، كان جزءًا طبيعيا من التصدي لتفسير القرآن الكريم ومحاولة الصحابة والتابعين الكشف عن معاني ألفاظه وتراكيبه.

---

(١) انظر: يحيى بن سلام، التصاريف، تحقيق هند شلبي، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٩م، ص١٣.

(٢) الإتقان فى علوم القرآن، ج١، ص١٤٢، ط٣، مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٩٥١.

(٣) أخرجه بن سعد فى الطبقات الكبرى، ج٢، ص ٧٥٣، بسند منقطع عن أبي الدرداء رضي الله عنه، من قوله، بلفظ: «إنك لن تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوهًا» وكلام مقاتل نقله السيوطي عنه في الإتقان ج١ ص١٤١.

وقد نما هذا البحث مع نمو التفسير، واستقل عنه بمؤلفات خاصة، تمامًا كما نمت مع التفسير ثم استقلت عنه العلوم القرآنية المختلفة، وكذلك الاتجاهات العديدة في تفسير القرآن، تلك التي تحددت معالمها وانفصلت عن بعضها بعضا، في عصور متأخرة.

وكان الاتجاه اللغوي في تفسير القرآن الكريم واحدا من هذه الاتجاهات، ظاهرًا في دراسة علماء القرآن معاني ألفاظه وآياته وتقسيمهم ذلك إلى غريب ومشكل ومتشابه، وتوجيههم بالتفكير اللغوي القراءات والدلالات في الإعراب. وارتبطت علوم القرآن منذ البداية بعلوم اللغة، فكانت أوائل مؤلفات اللغويين والنحاة، في معاني القرآن ومجازه وغيرها من الكتب المعروفة.

وكان العلماء في عنايتهم بالألفاظ «وجدوا منه لفظًا يدل على معنى واحد ولفظًا يدل على معنيين ولفظًا يدل على أكثر، فأجروا الأول على حكمه، وأوضحوا معنى الخفيّ منه، وخاضوا إلى ترجيح محتملات أحد ذي المعنيين والمعاني وأعمل كل منهم فكره، وقال بما اقتضاه نظره»[1].

وكانت المؤلفات الكثيرة في وجوه القرآن أو في الوجوه والنظائر هي الكتب التي أفردت لجمع «ذي المعنيين والمعاني» وتوضيح هذه المعاني وتمييز مواضع بعضها عن بعض.

وقد وصلنا من كتب الوجوه والنظائر في القرآن حوالي ثلاثة عشر مؤلفًا، سبعة منها مطبوعة والباقي مخطوط، أوصلت إشارات عنه ولم يصل هو نفسه[2]، أو وصل ولا يزال دفين بطون مكتبات الشرق والغرب ينتظر من يكشف اللثام عنه.

أما السبعة المطبوعة فأقدمها كتاب مقاتل بن سليمان البلخي[3]، المسمى بـ «الوجوه والنظائر في القرآن الكريم»[4]، جمع فيه ألفاظًا من القرآن فسرت بأكثر من معنى، فكان يذكر اللفظ متبعًا إياه بمعانيه المختلفة، متواليةً دون تفصيل إلاّ فيما ندر، ويسوق

---

(١) السيوطي، الإكليل في استنباط التنزيل، ط٢، دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٨٥م – ص ١٣.

(٢) انظر هند شلبي، التصاريف ليحيى بن سلام، مقدمة التحقيق.

(٣) هو كبير المفسرين، أبو الحسن مقاتل بن سليمان البلخي، يروي على ضعفه البيّن عن مجاهد والضحّاك، أجمعوا على تفسيره، مات سنة نيف وخمسين ومائة. انظر ترجمته، سير أعلام النبلاء لشمس الدين الذهبي، رقم (١٠٩٤) ج٧ ص ٢٠٧.

(٤) مقاتل بن سليمان البلخي، الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق عبد الله محمود شحاتة، الهيئة العامة للكتاب، مصر ١٩٧٥م.

بعد أكثر المعاني بعض الآيات الشاهدة عليها، ثم يتبعه معنى آخر وشواهده وهكذا، إلى أن تنتهي المعاني التي فسر بها اللفظ فيذكر لفظًا آخر وهكذا. وهذه المعاني المتعددة هي المقصودة بالوجوه، فكل منها وجه. فيقول في لفظ الروح مثلاً:

«تفسير الروح على خمسة وجوه: فوجه منها: روح يعني رحمة، فذلك قوله في المجادلة ﴿وأيدهم بروح منه﴾ (١) يعني وقاهم برحمة منه.

والوجه الثاني: الروح يعنى ملكًا من الملائكة في السماء السابعة، وجهه على صورة الإنسان وجسده على صورة الملائكة، فذلك قوله في عمّ يتساءلون: ﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفا﴾ (٢) يعني ذلك الملك، وهو أعظم من كل مخلوق غير العرش، وهو حافظ على الملائكة يقوم على يمين العرش صفا واحدا والملائكة صفًا، وقوله في بني إسرائيل: ﴿ويسألونك عن الروح﴾ (٣)، يعني ذلك الملك، ﴿قل الروح من أمر ربي﴾ (٤) يعني ذلك الملك. والوجه الثالث: الروح: يعني به جبريل. فذلك قوله في النحل: ﴿قل نزّله روح القدس﴾ . . . » (٥) إلى آخر الوجوه الخمسة (٦).

وقد تابع مقاتل المؤلفون في الوجوه القرآنية من بعده، بحيث كان التغيير في مناهج التأليف بطيئًا ومحدودًا، وإن بدأ أثر الدرس اللغوي، يظهر تدريجيا، على ما سنرى من تطور المؤلفات في القرون التالية.

وكان من مؤلفات المفسرين في الوجوه والنظائر في القرن الثاني، كتاب هارون بن موسى (٧) وهو بعنوان «الوجوه والنظائر في القرآن الكريم»، وقد تدخل محققه كثيرًا في النسخة المطبوعة، وحاول أن يجعلها جامعة بين كل الألفاظ والوجوه، بجمع ما قدمته المؤلفات الأخرى المطبوعة، فخرج بذلك كتابٌ كبير الحجم يتسم بالشمول والإحاطة أكثر مما يعبر عن صنيع مؤلفه نفسه، كما كان يرجى، ليطلعنا على مكانته بين نظائره من كتب الوجوه (٨).

---

(١) المجادلة: ٢٢. (٢) النبأ: ٣٨.
(٣) الإسراء: ٨٥. (٤) الإسراء: ٨٥.
(٥) النحل: ١٠٢. (٦) مقاتل بن سليمان، المرجع نفسه، ص١٦١.
(٧) هو أبو عبد الله هارون بن موسى العتكي الأزدي القارئ النحوي الأعور، من أهل البصرة، كان عالمًا بالنحو والقراءات، كان قدريا معتزليا، توفي حوالي سنة ١٧٠هـ، انظر ترجمته: الأعلام ج ٨ ص ٦٣
(٨) هارون بن موسى، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق: حاتم صالح الضامن، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٨ م.

وفي القرن الثاني نفسه، نجد كتاب «التصاريف» ليحيى بن سلاَّم [١]، يتكون من «فقرات، تحتوي كل فقرة منها على كلمة قرآنية قد تناولها المؤلف بالتفسير عن طريق ذكر وجوهها، يعني معانيها التي وردت بها في القرآن، وعلى مجموعة من الآيات وقع توزيعها باعتبار الوجوه المذكورة للفظ المدروس» [٢].

ولا يتبع المؤلف ترتيبًا هجائيا من أي نوع، كما أنه لم يذكر في مقدمة التأليف منهجه في الترتيب أو في الاختيار، وتلاحظ محققة الكتاب «الاتفاق في ترتيب مجموعات من الكلمات بين كتاب التصاريف وكتاب الأشباه والنظائر لمقاتل بن سليمان» [٣].

كما تلاحظ أنه مرتب على ترتيب سور القرآن وعلى ترتيب ورود الألفاظ في كل سورة، وقد جرى على هذه الطريقة كثير من المؤلفين في علوم القرآن والتفسير، ليس في الوجوه والنظائر وحدها.

وتفسير بن سلام للكلمات أو شرحه لها، موجز إيجازًا شديدًا، ونادرًا ما يتعرض لأسباب النزول أو لذكر القراءات أو غيرهما مما يحيط باللفظ والآية.

فيفسر كلمة هدى مثلاً على النحو الآتي: «تفسير (هدى) على سبعة عشر وجهًا: الوجه الأول هدى يعني بيانًا، وذلك قوله في البقرة ﴿أولئك على هدى﴾ [٤] يعني على بيان. وتصديق ذلك في حم السجدة قوله: ﴿وأما ثمود فهديناهم﴾ [٥] يعني بيَّنا لهم. وقال في هل أتى: ﴿إنّا هديناه السبيل﴾ [٦] يعني بيَّنا له السبيل...

الوجه الثاني: هدى يعني دين الإسلام، وذلك قوله في الحج: ﴿إنك لعلى هدًى مستقيم﴾ [٧] يعني على دين مستقيم، حق، وهو الإسلام. ومثلها في البقرة: ﴿قل إن هدى الله هو الهدى﴾ [٨] يعني دين الله يعني الإسلام، هو الدين وهو الحق. وفي الأنعام....» [٩] إلى آخر وجوه هذه الكلمة.

---

(١) هو ابن أبي ثعلبة الإمام العلاّمة أبو زكريا البصري، نزيل المغرب بأفريقية كان عالمًا بالكتاب والسنّة له معرفة باللغة العربية، ولد سنة ١٢٤ وتوفي بمصر سنة ٢٠٠هـ.

(٢) المرجع نفسه، ص٥٨.

(٣) المرجع نفسه، ص٦١.

(٤) البقرة: ٥.

(٥) فصلت: ١٧.

(٦) الإنسان: ٣.

(٧) الحج: ٦٧.

(٨) البقرة: ١٢٠.

(٩) المرجع نفسه، ص٩٦.

والملاحظ أن ابن سلام يحرص بعد كل آية على أن يدخل المعنى الذي بينه في البداية في سياق الآية، كأنه يؤكد المناسبة بين المعنى الذي يراه وبين سياق الكلام، وهذا الحرص، وإن بدا مجرد شرح أو تفصيل للشرح، فإنه ينم مع ذلك عن شعوره بالفرق بين اللفظ مفرداً واللفظ في سياقه، وبدور السياق في تأكيد المعنى، فكأن ابن سلام يستدلّ عل صحة تفسيره بملاءمة الوجه الذي يقترحه لسياق اللفظ الأصلي، وهذا المسلك مظهر لتفكير لغوي غير مقصود لذاته وإن لم يعبر عنه صراحةً[1].

ومن القرن الثالث، وصلنا كتاب «الحكيم الترمذي»[2] في الوجوه، مخالفًا فيه فكرة الوجوه، مصرحًا بالمنحى اللغوي في التفسير، مفسراً بالرأي، بعد أن كان الأمر من قبل يعتمد في معظمه على التفسير بالمأثور.

يصدر الحكيم الترمذي كتابه «تحصيل نظائر القرآن»[3] بقوله: «فإذا نظرنا في هذا الكتاب المؤلف في نظائر القرآن فوجدنا الكلمة الواحدة مفسرة على وجوه، فتدبرنا ذلك، فإذا التفسير الذي فسره إنما اختلفت الألفاظ في تفسيره، ومرجع ذلك إلى كلمة واحدة، وإنما انشعبت حتى اختلفت ألفاظها الظاهرة الأحوال، التي إنما نطق الكتاب بتلك الألفاظ من أجل الحادث في ذلك الوقت»[4].

فالكتاب إذن يبشر بتغيير شامل في اتجاه التفكير، إذ ينفي تعدد المعاني، لوجود علاقة واضحة بينها جميعًا، وهو رأي سيمثل ـ فيما بعد عصر الحكيم الترمذي ـ مذهبًا من مذاهب اللغويين، لكنه فيما يخص الوجوه والنظائر في تلك المرحلة، كان يعد ثورة على ما سبقه من التأليف في الموضوع، ونظرةً لم يسبقه إليها أحدهم.

وقد حاول تطبيق نظريته تلك على كثير من ألفاظ الوجوه، فبلغ عدد الألفاظ في كتابه (٨١) لفظًا، وهو بهذا لم يمتد بتطبيقه إلى جميع ألفاظ الوجوه التي بلغ عددها في بعض المؤلفات خمسمائة لفظ.

---

(١) بصرف النظر عن إقرارنا هذه الطريقة في التأويل وفهم دور السياق أو عدم إقرارنا إياها.

(٢) هو الإمام الحافظ العارف الزاهد، كان ذا رحلة ومعرفة وله مصنفات وفضائل وله حكم ومواعظ وجلالة (ت٢٨٥هـ) انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء ج١٣ ص٤٣٩ رقم (٢٤٥٤).

(٣) الحكيم الترمذي، تحصيل نظائر القرآن، تحقيق: حسني نصر زيدان، مصر ١٩٧٠م.

(٤) يشير بذلك إلى سبب تأليفه الكتاب، وهو أحد كتب الوجوه والنظائر، أراد الاعتراض على فكرة الوجوه فيه.

وعلى أية حال، فإن هذه الثورة لم تؤد إلى توقف حركة التأليف على المنهج القديم في هذا العلم ـ منهج مقاتل ـ فيبدو أن الفكرة لم تلق رواجًا بين المفسرين، وإن كانت ستمثل فيما بعد، اتجاهًا لدى بعض اللغويين في فهم الألفاظ العربية وفي تأليف المعاجم[1].

ومن نماذج تطبيقات الترمذي في كتابه هذا، لفظ الهدى «فقد جاءت على ثمانية عشر وجهًا، فالحاصل من هذه الكلمة: كلمة واحدة فقط، وذلك أن الهدى هو الميل، ويقال في اللغة: رأيت فلانًا يتهادى في مشيته، أي يتمايل، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ﴾[2] أي ملنا إليك، ومنه سميت الهدية: هدية لأنها تميل بالقلب إلى مهديها، وإن القلب أميرٌ على الجوارح، فإن هداه الله لنوره أي أماله إليه لنوره، اهتدى أي استمال، وقد قال في تنزيله: ﴿يهدي الله لنوره من يشاء﴾[3] فهذا أصل الكلمة، ثم وجدنا تفسير الهدى:

البيان: فإنما صار الهدى بيانًا في ذلك المكان، لأن البيان إذا وضح على القلب بنور العلم، مدّ ذلك النور القلب إلى ذلك الشيء وأماله إليه.

الإسلام: وإنما صار الهدى في المكان الآخر الإسلام لأنه إذا مال القلب بذلك النور إلى ذلك الشيء الذي تبين له، انقاد العبد وأسلم، ومدّ عنقًا إلى قبوله.

التوحيد: وإنما صار الهدى التوحيد في المكان الآخر، لأنه إذا مال القلب إلى ذلك النور: سكن عن التردد واطمأن إلى ربه فوحَّد...»[4].

وهكذا يستمر على هذا النهج في إرجاع المعاني جميعًا إلى أصل واحد، يظن أنه أصل المعنى في اللغة حتى يأتي على الوجوه الثماني عشر للفظ الهدىً ثم يقول مؤكداً نظريته الأولى «فمرجع هذه الأشياء التي صيرت وجوهًا ذات شعب إلى كلمة واحدة، لأن الهدى: هو ميل القلب إلى الله بذلك النور الذي أشرق به الصدر، فانشرح وانفسح وهو قوله تعالى[5]: ﴿أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نورٍ من ربه﴾»[6].

---

(١) انظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة، ج١، ص ٣٦٩، تحقيق: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، ط٣، القاهرة (د.ت) وإبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص٥، الأنجلو، القاهرة، ١٩٨٤.

(٢) الأعراف: ٥٦. (٣) النور: ٣٥.

(٤) الحكيم الترمذي، تحصيل نظائر القرآن، ص٢٠. (٥) الزمر: ٢٢.

(٦) المرجع نفسه ص ٢٤.

ويفعل الفعل نفسه في الألفاظ كلها، ويفتقر تأويله أحيانًا إلى عمق الربط اللغوي بين المعاني فهو، على ما رأينا في لفظ الهدى، قد أرجع كل الوجوه إلى معنى الميل، لكنه بعد ذلك جعل «الميل» سببًا في حدوث المعاني الأخرى (الوجوه)، ولم يبين لنا الرابط اللغوي بين معنيي لفظ التوحيد ولفظ الميل الذي قد يكون مثلاً: الميل عن الباطل والشرك أو ما إلى ذلك. فهو إذن لم ينف وجود معان أخر (وجوه)، بوجود أصل واحد، كما يفهم من تصديره النظري، بل جعل المعنى اللغوي للفظ، سببًا في تحقق المعاني الأخرى.

وفي العصر الذي عاش فيه الحكيم الترمذي ـ القرن الثالث ـ كان اللغويون قد بدءوا ينتبهون إلى ظاهرة التعدد الدلالي ويرصدونها في مؤلفات خاصة بني بعضها على ألفاظ القرآن الكريم فقط ككتاب المبرد (ت ٢٨٦هـ) «ما اتفق لفظه واختلف معناه في القرآن الكريم»، واتسع الجمع في بعضها فشمل كثيراً من ألفاظ اللغة وأشبه المعجم مثل كتاب «المنجِّد في اللغة» لكراع النمل (ت ٣١٠ هـ) ومن قبلهما كتابان أحدهما للأصمعي (ت ٢٢٤هـ) والآخر بعنوان «الأجناس من كلام العرب، وما اشتبه في اللفظ واختلف في المعنى» لأبي عبيد القاسم بن سلاّم (ت٢٢٤هـ).

وسنعود إلى هذه المؤلفات عند الحديث عن مساهمة اللغويين في دراسة الظاهرة. أما الآن فنتابع تطور الموضوع عند المفسرين، الذين لم تنقطع تآليفهم في الموضوع استجابة لدعوة الحكيم الترمذي، بل تابعوا تأليفهم على المنهج القديم، فنجد إشارات في معاجم المؤلفين إلى كتب كثيرة لم تصلنا [1] إلى أن يظهر في القرن الخامس كتاب «وجوه القرآن» لإسماعيل الحيري النيسابوري الضرير، وهو كتاب كبير مهم ما زال مخطوطًا [2].

يليه في القرن نفسه كتاب الدامغاني (ت٤٧٨هـ) [3] الذي أشار إليه السيوطي في الإتقان [4]، وهو كتاب «الوجوه والنظائر في القرآن الكريم»، ويحتوي على نحو

---

(١) انظر كتاب التصاريف، ص٣٢.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) هو: العلاّمة البارع محمد بن علي الدامغاني، مات سنة ٤٧٨ هـ انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء (٤٩٥٣٤) ج ١٨ ص ٤٨٥.

(٤) السيوطي، الإتقان ج١، ص١٤١.

خمسمائة كلمة، مرتبة هجائيا بحسب الحرف الأول ـ لا بحسب الجذر ـ وليس في تفسيره أية ميزة خاصة اللهم إلاّ الإيجاز الشديد[1].

ومن أواخر القرن السادس نجد كتاب «نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر»[2] لابن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)[3] وفي مقدمته، ينتقد مؤلفه مناهج سابقيه من المؤلفين في هذا العلم، كما يقدم تعريفًا بمصطلح هذا العلم لم نعثر على مثله في ما قرأنا من كتب الوجوه والنظائر السابقة عليه، ويشير فيه ابن الجوزي إلى منهجه دون تفصيل، يقول:

«لما نظرت في كتب الوجوه والنظائر التي ألفها أرباب الاشتغال بعلوم القرآن، رأيت كل متأخر عن متقدم يحذو حذوه، وينقل قوله مقلداً له من غير فكرة فيما نقله ولا بحث عمّا حصّله..»[4].

«والذي أراد العلماء بوضع كتب الوجوه والنظائر أن يعرّفوا السامع لهذه النظائر أن معانيها تختلف وأنه ليس المراد بهذه اللفظة ما أريد بالأخرى، وقد تجوّز واضعوها فذكروا كلمةً واحدةً معناها في جميع المواضع واحد، كالبلد والقرية والمدينة والرجل والإنسان ونحو ذلك، إلاّ أنه يراد بالبلد في هذه الآية غير الذي يراد في الآية الأخرى وبهذه القرية غير القرية في الآية الأخرى، فحذوا بذلك حذو الوجوه والنظائر الحقيقية، فرأيت أن أذكر هذا الاسم كما ذكروه ولقد قصد أكثرهم كثرة الوجوه والأبواب فأتوا بالتهافت العجاب، مثل أن ترجم بعضهم فقال: باب الذرية وذكر فيه (ذرني) و(تذروه الرياح) و(مثقال ذرّة). وترجم بعضهم فقال: باب الربا وذكر فيه (أخذةً رابية) و(ربّيون) و(ربائبكم) و(جنة بربوة).

---

(١) انظر: الحسين بن محمد الدامغاني، إصلاح الوجوه والنظائر، تحقيق: عبد العزيز سيد الأهل ط٥، بيروت ١٩٨٥، وقد غير المحقق كثيراً في ترتيب النص الأصلي للكتاب وفي عنوانه كذلك، وقد أعيد طبع هذا الكتاب مؤخراً بتحقيق: محمد حسن أبوالعزم الزفيتي، ونشره المجلس الأعلى للشئون الإسلامية في مصر، وقد تفادى محقق هذه الطبعة ما في الطبعة السابقة من عيوب فصلها في مقدمة التحقيق.

(٢) ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٥م.

(٣) محيي الدين يوسف بن أبي الفرج بن الجوزي القرشيّ البكري الحنبلي، أستاذ دار الخلافة (ت٦٥٦هـ)، انظر ترجمته سير أعلام النبلاء (٥٩٨٨) ج٢٣، ص ٣٧٢.

(٤) ابن الجوزي، نزهة الأعين ص ٨١.

وتهافتهم إلى مثل هذا كثير يعجب منه ذو اللب إذا رآه. وجمعت في كتابي هذا أجود ما جمعوه، ووضعت عنه كل وهم ثبتوه في كتبهم ووضعوه، وقد رتبته على الحروف ترتيبًا وقربته إلى الاختصار المألوف تقريبًا»[١].

والمطلع على المؤلفات في الوجوه والنظائر يرى مصداق كلام ابن الجوزي واضحًا، وهو نفسه، على الرغم من ذلك، لم يتخلص تمامًا من كل زيادة في الوجوه، على ما نرى في كتابه وكما قال هو «قربته إلى الاختصار» فهو لم يختصر ما زادوه اختصاراً تاما، وعلى الرغم من انتقاده إياهم رأى أن يذكر «الاسم كما ذكروه».

ومع ذلك، نجده في كثير من الألفاظ، وبعد أن يذكر وجوهها، يعلق ناقدًا نفسه أو ناقدًا أحد الوجوه التي ذكرها. وفي أول ألفاظ كتابه: «باب الاتباع» مثال لهذا، إذ يقول:

«الأصل في الاتباع أن يقفو المتَّبِعُ أثر المتَّبَع بالسعي في طريقه، وقد يستعار في الدين والعقل والفعل. وذكر أهل التفسير أنه في القرآن الكريم على هذين الوجهين:

فمن الأوَّل قوله تعالى في طه: ﴿فأتبعهم فرعونُ بجنوده﴾[٢]، وفي الشعراء: ﴿فأتبعوهم مشرقين﴾[٣].

ومن الثاني قوله تعالى في البقرة: ﴿إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب. وقال الذين اتبعوا لو أنَّ لنا كرةً..﴾[٤] وفي الأعراف ﴿لئن اتبعتم شعيبًا..﴾[٥] وفي إبراهيم ﴿إنّا كنّا لكم تبعًا..﴾[٦] وفي الشعراء ﴿واتبعك الأرذلون﴾[٧].

ولا يصح هذا التقسيم إلاّ أن تقول: إن الإتباع والاتّباع بالتخفيف والتشديد بمعنى واحد»[٨] فهو إذن يلغي بهذه الجملة الأخيرة كل ما ذكره عن وجهي اللفظ، فلماذا لم يحذف ابن الجوزي اللفظ من ألفاظ الوجوه عندما قام بالاختيار لكتابه خاصة وأن هذا المثال يضم فعلين مختلفين أَتْبَع يُتْبِع واتَّبَع يَتَّبع، والتعدد لا يكون إلاّ في الصيغة واحدة الشكل مختلفة المعاني.

---

(١) المرجع نفسه ص ٨٤، ٨٥.
(٢) طه: ٧٨.
(٣) الشعراء: ٦٠.
(٤) البقرة: ١٦٦-١٦٧.
(٥) الأعراف: ٩٠.
(٦) إبراهيم: ٢١.
(٧) الشعراء: ١١١.
(٨) المرجع نفسه ص٨٥ و ٨٦.

وفي باب الأذان أيضًا نرى شيئًا من هذا القبيل، يقول «الأذان نداء يقصد به إعلام المنادى بما يراد منه ومنه الأذان للصلاة، فإذا أصغى إليه المنادى بالاستماع والاستجابة قيل: قد أذِن.

ومنه قوله تعالى ﴿أذنت لربها وحقت﴾[1]، يريد استمعت، وكذلك قول النبي: «ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي يتغنى بالقرآن يجهر به»، أي ما استمع. وذكر أهل التفسير أن الأذان في القرآن على وجهين:

أحدهما: النداء، ومنه قوله تعالى في الأعراف ﴿فأذَّن مؤذِّنٌ بينهم أن لعنة الله على الظالمين﴾[2] وفي يوسف: ﴿ثم أذَّن مؤذِّنٌ أيتها العير إنكم لسارقون﴾[3] وفي الحج: ﴿وأذِّن في الناس بالحج﴾[4].

والثاني: الإعلام، ومنه قوله تعالى في براءة ﴿وأذانٌ من الله ورسوله﴾[5]، وفي فصلت: ﴿قالوا آذنَّاك ما منَّا من شهيد﴾[6] ثم يقول: «ويجوز أن يعدّ هذان الوجهان وجهًا واحداً فلا يصح التقسيم إذن»[7].

وعلى هذا النحو نرى نقد ابن الجوزي كثيراً من الوجوه بعد ذكرها، كما نراه أحيانًا يذكر وجوهًا لا يجوز اعتبارها وجوها، ولا يعلق عليها بشيء.

ويختم ابن الجوزي كتابه بقوله:

«فهذا آخر ما انتخبت من كتب الوجوه والنظائر التي رتبها المتقدمون. ورفضت منها ما لا يصلح ذكره. وزدت فيها من التفاسير المنقولة ما لا بأس به، وقد تساهلت في ذكر كلمات نقلتها عن المفسرين، لو ناقش قائلها محقق لجمع بين كثير من الوجوه في وجه واحد. ولو فعلنا ذلك لتعطّل أكثر الوجوه، ولكنا تساهلنا في ذكر ما لا بأس بذكره من أقوال المتقدمين. فليعذرنا المدقق في البحث»[8] والعبارة تضيف إلى ملاحظاتنا أنه لم يقصد بلوغ درجة (التحقيق) بل انتخب انتخاب المتساهل واقتصر في الحذف على «ما لا يصلح ذكره»، تاركًا «ما لا بأس به» خشية «تعطُّل أكثر الوجوه»، وربما ينطوي هذا على نوع من العاطفة التي تهاب هدم علوم الأقدمين وأعمالهم، فتتجاوز معتبرة أن بعضها «لا بأس به»، وربما كانت للمؤلف رؤية خاصة لم نهتد إليها.

---

(١) الانشقاق: ٢.
(٢) الأعراف: ٤٤.
(٣) يوسف: ٧٠.
(٤) الحج: ٢٧.
(٥) التوبة: ٣.
(٦) فصلت: ٤٧.
(٧) المرجع نفسه ص٨٨.
(٨) المرجع نفسه ص٦٤٣.

وبالإضافة إلى سبق كتاب ابن الجوزي بالنقد على هذا النحو، فإنه يعدُّ سابقا بإدخال منهج النظر اللغوي في الوجوه، وتأصيل معنى المادة، وهو لم يطلع على كتاب الحكيم الترمذي كما يبدو من مقدمته[1]، ويقول في شأن هذا النظر اللغوي لإشكال الوجوه: «وما ذكرت في كتابي هذا من الكلمات اللغوية في اشتقاق الكلمة وما يتفرع منها ويتعلق بها ويواتيها، فهو ملقح للأفهام ومنبه على أصول الكلام» [2] وهذا تنظير لفكرة جديدة من نوعها في مجال هذا التأليف؛ أن النظر إلى أصل استعمال الكلمة في اللغة وما تدل عليه سياقاتها يولّد مزيداً من الأفكار في فهم النص.

ومن الكتب التي ضمت موضوع الوجوه في القرن الثامن، كتاب «بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز» ألّفه الفيروزآبادي[3]، للسلطان الأشرف إسماعيل ابن العباس «قصد بذلك جمع أشتات العلوم وضم أنواعها على تباين أصنافها في كتاب مفرد»[4].

والكتاب بذلك جامع لكثير من الموضوعات غير الوجوه والنظائر، وهو مقسم على ترتيب سور القرآن ثم يذكر في كل سورة مباحث تسعة:

١- موضع النزول. ٢- عدد الآيات والحروف والكلمات.

٣- اختلاف القراء في عدد الآيات. ٤- مجموع فواصل السورة.

٥- اسم السورة أو أسماؤها. ٦- مقصود السورة وما هي متضمنة له.

٧- الناسخ والمنسوخ من السورة. ٨- المتشابه منها.

٩- فضل السورة.

وبعد هذا يعقد بحثًا إجماليا في عدد آيات القرآن، وعدد كلماته وحروفه، وما يجري هذا المجرى... «ثم يعرض لتفسير مفردات القرآن على نحو عمل الراغب في مفرداته، ويصنفها باعتبار الحرف الأول من الكلمة»[5].

---

(١) المرجع نفسه ص٢٨. (٢) المرجع نفسه ص ٤٤٦.

(٣) هو مجد الدين محمَّد بن يعقوب الشيرازي الفيروزآبادي، من أئمة اللغة والأدب، كان مرجع عصره في اللغة والحديث والتفسير، توفي في زبيد عام ٨١٧هـ، وأشهر كتبه القاموس المحيط، انظر ترجمته في الأعلام، ج٧، ص١٤٦.

(٤) الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمَّد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ط٢، ١٩٨٦م، ص٢٦، من مقدمة المحقق.

(٥) المرجع السابق، ص٢٨، ٢٩ من مقدمة التحقيق، ويبدأ الفيروزآبادي دراسة الألفاظ في الباب الثاني من كتابه بعنوان «في وجوه الكلمات»، وهي دراسة غير مخصصة للوجوه فقط، فإن مادتها أغنى كثيراً من مادة كتب الوجوه.

ويختلف صنيع الراغب عن صنيع الفيروزآبادي، بغلبة الطابع اللغوي على تفسير الراغب بينما يغلب على مادة الفيروزآبادي طابع التفسير الشامل للفظ إحاطة بكل أبعاده الدلالية واستعمالاته، وإيحاءاته، يقول في لفظ الخوف مثلاً:

«هو توقع مكروه عن أمارة مظنونة أو معلومة، كما أن الرجاء والطمع توقع محبوب عن أمارة مظنونة أو معلومة، ويضّاد الخوف الأمن ويستعمل ذلك في الأمور الأخروية، والدنيوية، وقوله تعالى: ﴿وإن خفتم شقاق بينهما﴾[1] قد فسر بعرفتم وحقيقته وإن وقع لكم خوف من ذلك لمعرفتكم. والخوف من الله لا يراد به ما يخطر بالبال من الرعب كاستشعار الخوف بل إنما يراد به الكف عن المعاصي وتحري الطاعات، ولذلك قيل: لا يعد خائفًا من لم يكن للذنوب تاركًا. والخوف أجل منازل السالكين وأنفعها للقلب وهو فرضٌ على كل أحد...»[2] والمادة طويلة وغنية وتتضمن بعض الملاحظات عن التراكيب التي يستعمل فيها اللفظ في القرآن.

فرؤية الفيروزآبادي لمعنى اللفظ أوسع وأعمق من رؤية كتب الوجوه المختصة بالوجوه فقط، ومنهجه في بحث المعنى مختلف عنها كذلك.

وذكرت هند شلبي من كتب الوجوه والنظائر في القرآن، التي وصلت إلينا وطبعت، كتاب «كشف السرائر عن معنى الوجوه والنظائر»[3] لشمس الدين بن العماد (ت٨٨٧هـ)[4]، ويحتوي على مائة وخمس كلمات، ويخالف في منهجه منهج المتقدمين[5].

فمناهج التأليف في الوجوه والنظائر إذن، لم تتطور كثيراً بعد المؤلف الأول فيها، وقد اعترى الألفاظ ووجوهها زيادة أحيانًا ونقصان أحيانًا، ورتب بعضها هجائيا بمخالفة الترتيب الأول لها على سور القرآن الكريم، إلاّ أن الأمر لم يتغير كثيراً اللهم إلاّ في كتابي ابن الجوزي والحكيم الترمذي على ما رأينا.

---

(١) النساء: ٣٥.

(٢) بصائر ذوي التمييز، ج٢، ص٥٧٨.

(٣) حققه د. فؤاد عبد المنعم أحمد، وطبع بالإسكندرية ١٩٧٧م، ولم أستطع العثور عليه.

(٤) انظر ترجمته: هو محمد بن محمد بن علي البلبيسي المعروف بشمس الدين بن العماد، فاضل من الشافعية ولد وتعلم بمصر وتوفي سنة ٨٨٧هـ.

(٥) انظر: مقدمة هند شلبي لكتاب يحيى ابن سلاّم، التصاريف ص٣٦ و٣٧.

ثانيًا: مؤلفات اللغويين في الوجوه والنظائر:

في أواخر القرن الثاني الهجري، مع بدايات الثالث، انبثق من اهتمام المفسرين بعلم الوجوه والنظائر توجه لغوي في بحثه، إذ بدأ علماء اللغة يهتمون بجمع الألفاظ متعددة الدلالة، في اللغة بعامة.

وتعكس مسمياتهم لمؤلفاتهم فيها الفكرة التي يقوم عليها البحث، إذ يسمي الأصمعي (ت٢١٥هـ)[١] رسالةً له: «ما اتفق لفظه واختلف معناه».

والمقابلة بين اللفظ والمعنى، جدلية شغلت اللغويين طويلاً، لكنها يلاحظ غيابها عن نطاق بحث المفسرين لاختلاف أهداف كل علم عن الآخر وتباين الدوافع وراء البحث فيه.

ورسالة الأصمعي هذه لم تصلنا، لكنها ذكرت في كتب عديدة [٢].

وأقدم ما وصل إلينا من مؤلفات اللغويين، كتاب «الأجناس» [٣] لأبي عبيد القاسم ابن سلام (ت٢٤٤هـ) [٤] وهو كتابٌ صغير يضم مائة وخمسين لفظًا من ذوات الوجوه، ويتسم بدقة في التفكير اللغوي، يشي بها التزام المؤلف منهجًا ثابتًا لم يشر إليه في مقدمة كتابه، لكنه لم يكد يفارقه في أي من الألفاظ التي تناولها بالبحث.

وبني الكتاب على ذكر المادة اللغوية، ثم معانيها المختلفة على هذا النحو:

«الصواب: طوير يكون بالحجاز، أبلق.

والصواب: الاقتراح.

والصواب: نقيض الخطأ».

وفي تناوله كل لفظ، التزم أبو عبيد بالألفاظ متفقة الحروف والحركات، بحيث يكون اللفظ ذي المعاني المختلفة، هو نفسه في كل مرة، فلا يدخل مشتقات الجذر

---

(١) عبد الملك بن قريب الأصمعي، الإمام العلاّمة الحافظ، أحد الأعلام ولد سنة بضع وعشرين ومائة، كتب شيئًا لا يحصى عن العرب وكان ذا حفظ وذكاء مات سنة (٢١٥هـ)، انظر ترجمته، سير أعلام النبلاء (١٥٩٠) ج١٠. ص١٧٥.

(٢) انظر مقدمة المحقق لكتاب الأجناس، أبو عبيد القاسم بن سلام ص١٥ مصر ١٩٩٣م.

(٣) حققه محمد يوسف الهابط، وطبع بمصر، دار الولاء للطباعة والنشر، ١٩٩٣م.

(٤) ولد١٥٧ هـ، صنف التصانيف الموفقة التي سار بها الركبان، وهو من أئمة الاجتهاد، مات سنة ٢٢٤هـ، انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء رقم (١٧٢٦) ج١٠، ص٤٩٠.

الواحد، وتصاريفه المختلفة، فإذا تعددت معاني مشتق آخر من الجذر نفسه، ذكره في موضع آخر خاص به، كما فعل في لفظ الرجل:

«الرجل: رجل الإنسان، ورجل كل شيء.

والرجل: القطيع من الجراد العظيم.

ويقال: كان ذلك على رجل فلان أي في زمانه» (١).

ثم ذكر في موضعٍ آخر:

«الرجلة: البقلة الحمقاء لأنها لا تنبت إلاّ في مسيل.

والرجلة: القطعة من الأرض كهيئة الوادي يَدِقُّ أحد رأسيها عن الآخر.

والرجلة: القطعة المتحركة من الجراد الطائر.

والرجلة: قرحة تكون بالرجل، ويقال لها الساقة أيضًا» (٢).

فكأن أبا عبيد كان ينطلق ـ في اختياره وتقسيمه ـ من تعريف ثابت لما اشتبه في اللفظ واختلف في المعنى، ولم يكد يحيد عنه أبداً (٣)، رغم أنه لم يذكره في تقديمه أو في وصفه لعمله بالكتاب.

وكان أبو عبيد مقلا في الاستشهاد للوجوه بالسياقات التي ترد فيها الألفاظ، غير أنه يذكر أحيانًا تعبيرات تُساق فيها الألفاظ داخل تراكيب غير تراكيبها المألوفة، ويعتبر أن هذا من المعاني المختلفة لها، وهو ما يدل على عناية أولاها لسياق اللفظ ودوره في تكوين معناه، كما في لفظ «رجل» السابق ذكره، حين يقول «كان ذلك على رجل فلان».

ولا يتبع أبوعبيد ترتيبًا هجائيا أو موضوعيا في ذكر الألفاظ، وإنما يذكرها تباعًا كيفما تواردت على ذهنه فأولى مواد الكتاب: مادة البيظ ثم الكُتُوم.

ويشي اختيار أبي عبيد لاسم الكتاب بفهمه الخاص لظاهرة الاتفاق في اللفظ مع الاختلاف في المعنى فالجنس: «الضرب من كل شيء، وهو من الناس ومن الطير ومن حدود النحو والعروض والأشياء جملة، قال ابن سيدة: وهذا على موضوع عبارات أهل اللغة، وله تحديد» (٤).

---

(١) المرجع السابق: ص٩٠. (٢) المرجع نفسه ص٧٠.

(٣) إلاّ في مادتي الخلة والمجمع، انظر: ص١٠، ١١ من الكتاب.

(٤) ابن منظور، لسان العرب ج١، مادة (جنس).

فالأجناس من كلام العرب إذن، تنويعهم في استعمال اللفظ، أو ضروب التعبير به أو ضروبهم في استعماله.

بعد أبي عبيد، ألّف «عبد الله بن خُلَيد» المعروف بأبي العميثل (ت٢٤٠هـ)[١] كتابه «ما اتفق لفظه واختلف معناه».

ويحتوي على ثلاثمائة كلمة تقع في أربع وثمانين صفحة[٢].

ويلي هذا في نهايات القرن الثالث كتاب لمحمد بن يزيد المبرد (ت٢٨٦هـ)[٣] بعنوان «ما اتفق لفظه واختلف معناه في القرآن المجيد»[٤].

يتكون هذا الاسم من شقين: (ما اتفق لفظه واختلف معناه) و (في القرآن المجيد).

ما يجعله كتابًا مشتركًا بين النوعين، كتب المفسرين، التي اكتفت بجمع وجوه الألفاظ القرآنية المتشابهة في البناء، والنوع الآخر، كتب اللغويين التي وجهت جهدها إلى جمع الألفاظ متعددة الدلالة، ورصد دلالاتها في اللغة العربية بعامة، متخذةً شكلاً يشبه شكل المعاجم اللغوية، وأسماء من قبيل «ما اتفق لفظه واختلف معناه» تعبر عن قضية لغوية لا ظاهرة قرآنية كما في النوع الأول.

وللمبرد في مقدمة كتابه عبارة تفصح عن الاتجاه اللغوي في البحث، يقول:

«هذه حروف ألفناها من كتاب الله عزَّ وجلَّ، متفقة الألفاظ مختلفة المعاني، متقاربة في القول مختلفة في الخبر، على ما يوجد في كلام العرب، لأن من كلامهم اختلاف اللفظين واختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين»[٥].

---

(١) عبد الله بن خليد بن سعد، مؤدب من الشعراء الفضلاء، قيل: أصله من الريّ كان كاتب الأمير عبد الله ابن طاهر حتى وفاته، من كتبه: معاني الشعر، التشابه، المأثور من اللغة، انظر ترجمته: الأعلام للزركلي، ج٤، ص٥٨.

(٢) ذكر الدكتور أحمد مختار عمر في كتابه علم الدلالة، أن محققه: ف. كرنكو، ونشر ببيروت ١٩٢٥ ولم أستطع العثور عليه. كما ذكر محمّد عبد الكريم الراضي محقق نزهة الأعين النواظر لابن الجوزي بعض الملاحظات على منهجه في التأليف، ص٣٥ من مقدمة التحقيق.

(٣) هو أبو العباس محمّد بن يزيد المعروف بالمبرد، إمام العربية ببغداد في زمنه وأحد أئمة الأدب والأخبار ولد بالبصرة ومات ببغداد سنة ٢٨٦هـ، انظر ترجمته: الأعلام، ج٧، ص١٤٤.

(٤) ذكره أحمد مختار عمر في علم الدلالة، ص١٥٠ وقال: بتحقيق محمّد الميمني القاهرة ١٣٥٠، هند شلبي في مقدمة كتاب التصاريف، ص٣١، محمّد عبد الكريم الراضي في مقدمة تحقيق كتاب ابن الجوزي، ولم أستطع العثور عليه..

(٥) انظر نزهة الأعين، ص٣٦.

فالتفات المبرد في هذا التصدير موجه إلى مسألة لغوية ؛ إلى ألفاظ متقاربة في الصوت متباينة في الدلالة ، ولأن هذا الأمر ليس على الأصل في وضع اللغات الإنسانية ، نجده يؤكد أو يستدرك قائلاً : «على ما يوجد في كلام العرب» ، كأنه يطمئن القارئ إلى أنه أمر وارد عند العرب وليس بالشاذ في كلامهم ، ثم يسترسل شارحًا النظرية «لأن من كلامهم اختلاف اللفظين. . . . . إلخ» .

وفي هذا التقسيم النظري يقول :

«فأما اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين فنحو قولك : ذهبت وجاء ، وقام وقعد ، ويد ورجل ، وفرس .

وأما اختلاف اللفظين والمعنى واحد فقولك : ظننت وحسبت وقعدت وجلست وذراع وساعد ، وأنف ومرسن .

وأما اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين فنحو : وجدت شيئًا إذا أردت وجدان الضالّة ، ووجدت على الرجل ، من الموجدة ، ووجدت زيدًا كريمًا علمت ، وكذا ضربت زيدًا وضربت مثلاً وضربت في الأرض إذا أبعدت»[1] .

فهذا تعريف الظاهرة ، وقبله ذكر الحالات الأخرى للعلاقة بين الألفاظ ومعانيها . وهو تنظير لا نجد ما يشبهه في كتب الوجوه والنظائر القرآنية ، ولعل مرجع ذلك هو تباين الأهداف من كل نوع ، إذ تتوجه عناية المفسرين إلى المعاني القرآنية بينما يوجِّه اللغويين تفكيرهم اللغوي النظري .

والمبرد ينظر إلى الظاهرة في سياق اللغة كلها «كلام العرب» ويصنف الألفاظ داخل هذا السياق ، مختاراً أحد أصنافها ، مخصصًا له البحث ، متخذًا أمثلته من أحد نصوص لغة العرب ، النص القرآني ، كما أنه أشار إلى «أهمية السياق وإلى ضرورة أن ينصب مستخدم المشترك اللفظي من الدلائل ما يدل السامع على المعنى المعين الذي يعنيه»[2] .

فكأن كتابه كتابٌ تطبيقي في اللغة ، لا كتاب في تفسير ألفاظ القرآن خاصة .

وهو بذلك يعتبر من أوائل من ربط بين الشق اللغوي للموضوع والشق القرآني ، ويلاحظ أنه كان معاصراً للحكيم الترمذي (ت٢٨٥هـ) ، وكلاهما بكتابه رائد في نظرته إلى الموضوع .

---

(١) المرجع السابق ، ص٣٧ .

(٢) أحمد مختار عمر ، علم الدلالة ، ص١٥٠ ، ط٤ ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٩٣م .

فكيف أجرى المبرد تطبيقه؟

يقول: «فمما اتفق لفظه واختلف معناه، قوله تعالى ﴿إلاّ أمانيّ وإن هم إلاّ يظنون﴾[1] هذا لمن شك، ثم قال: ﴿الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم﴾[2] فهذا يقين، لأنهم لو لم يكونوا مستيقنين، لكانوا ضلالاً شكاكًا في توحيد الله تعالى، ومثله في اليقين قول المؤمن ﴿إني ظننت أني ملاق حسابيه﴾[3] أي أيقنت». ويقول المبرد في قوله تعالى «﴿إن نظن إلاّ ظنا﴾[4] فهو من الشّك».

فالمبرد إذن قد تناول الألفاظ القرآنية، وذكر معانيها، محتجا بأقوال النحويين ومستشهدًا بأبيات الشعر - أي بالاستعمال العربي - على المعنى والقاعدة.

وللثعالبي (ت٤٢٩هـ) [5] كتاب عنوانه «الأشباه والنظائر في الألفاظ القرآنية التي ترادفت مبانيها وتنوعت معانيها» [6].

ويشي اسمه بالجمع بين المنهجين اللغوي والقرآني في تناول الموضوع، وصنيع مؤلفه يشبه صنيع ابن الجوزي (ت ٦٥٦هـ) في كتابه، في عناية واضحة بالاستعمال اللغوي وبالعلاقات بين المعاني المختلفة للفظ، الناشئ اختلافها عن اختلاف سياقات الاستعمال وهو مقسم في أبواب على حروف المعجم؛ أي في ثمانية وعشرين بابًا ضمت نحو مائة وخمسين لفظًا من ألفاظ الوجوه. ويجد قارئه مشابهة كبيرة بينه وبين كتاب ابن الجوزي سواء من حيث الترتيب أو الوجوه المذكورة ويبدو أن ابن الجوزي قد أفاد منه كثيراً إذ تتكرر بعض العبارات بلفظها خالية من نقد ابن الجوزي وتعليقه عليها الذي أضافه في كتابه؛ ما يوحي بأن كتاب الثعالبي مؤثر في التوجه اللغوي عند ابن الجوزي.

أما بعد ذلك فقد استمر جمع الوجوه والنظائر على أيدي علماء التفسير على ما رأينا في الصفحات السابقة.

---

(١) البقرة: ٧٨. (٢) البقرة: ٤٦.

(٣) الحاقة: ٢٠. (٤) الجاثية: ٣٢.

(٥) هو أبو منصور عبد الملك بن محمَّد الثعالبي، من أئمة اللغة والأدب من أهل نيسابور، اشتغل بالأدب والتاريخ فنبغ، ومن مؤلفاته: يتيمة الدهر، في التراجم، وفقه اللغة، وسحر البلاغة، والمقصور والممدود، والمتشابه، وكثير من كتبه مطبوع، توفي عام ٤٢٩هـ، وانظر ترجمته في الأعلام، ج٤، ص١٦٤.

(٦) الثعالبي: عبد الملك بن محمد، الأشباه والنظائر في الألفاظ القرآنية التي ترادفت مبانيها وتنوعت معانيها، تحقيق: محمد المصري، ط ١، سعد الدين للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٤م.

ثالثًا:الوجوه والنظائر في علوم القرآن:

نشأت علوم أخرى كثيرة إلى جوار علم الوجوه والنظائر، مرتبطة بالتفسير، وتبحث في دلالات القرآن، اختص كل نوع منها بالنظر في الدلالة القرآنية من وجهة نظر مباينة للآخر، فمنها ما يبحث دلالات الألفاظ، كالمؤلفات في غريب القرآن والمعرَّب وما جاء على غير لغة الحجاز، ومنها ما يبحث دلالات التراكيب والألفاظ القرآنية التي ثارت حولها إشكالات متنوعة كمشكل القرآن ومتشابه القرآن وعلم توجيه القراءات.

وهذه الأنواع جميعًا يربطها بعلم الوجوه والنظائر رباطٌ وثيق هو إشكال المعنى الذي كان الإشكال السائد فيها جميعًا والتي وضعها واضعوها في محاولات لإزالته ولذلك فإنها كثيراً ما كانت تلتقي سواء في منهج البحث أو في طرق تبويب الكتاب أو في المادة موضع الدارسة.

فكتب الغريب، مثلاً، وهي التي تهتم ببيان غوامض معاني الكلمات القرآنية الغريبة التي «يختص بمعرفتها من له اطّلاع وتبحّر في اللغة العربية» [1] كانت في بدايات التأليف ترتب بحسب ترتيب سور القرآن، ثم رتبها المتأخرون ترتيبًا هجائيا. كما كانت هذه الكتب تعنى ببيان معاني الكلمات في السياق القرآني خاصة، وتتخذ من لغة العرب شواهد على صحة القول بهذا المعنى، وإذا تعددت الدلالة، أو كان في الأمر احتمال، ذكر المؤلف الاحتمالات جميعًا، وهذا أقرب ما يكون إلى عمل من ألف في الوجوه والنظائر، ومن أمثلة ألفاظ الغريب ذات الوجوه لفظ «الركض»:

«اركض: اضرب، يركضون يعدون وأصله تحريك الرجلين» [2].

وصياصي: «صياصيهم: حصونهم، وصياصي البقر: قرونها، وصيصيتا الديك: شوكتاه» [3].

ومن أمثلة استقراء السياقات القرآنية واستعمالات العرب المختلفة لكشف معنى الكلمة، ما يكثر منه ابن قتيبة في غريبه ومشكله، يقول في لفظ «الكتاب»:

---

(١) أبو حيان الأندلسي، تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب، ت: أحمد مطلوب، خديجة الحديثي، نشر وزارة الأوقاف العراقية بغداد ١٩٧٧م ص٧.

(٢) المرجع نفسه ص١٦٧. (٣) المرجع نفسه ص١١٥.

﴿ذلك الكتاب﴾[1]، الكتاب جمع الحروف، فمعنى كَتْبُ الكتاب: جمع حروفه، ومنه كَتْبُ الخرز ومنه كتبتُ البغلة: أي جمعت بين شفريها بحلقة»[2].

وفي قوله تعالى: ﴿لا ريب فيه هدًى للمتقين﴾ يقول ابن قتيبة:

«﴿لا ريب فيه﴾، أي لا شك فيه.

﴿هدًى للمتقين﴾ أي رشد لهم إلى الحق. ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾[3] أي يصدقون بأخبار الله، فأصل الإيمان التصديق. قال الله سبحانه ﴿وما أنت بمؤمنٍ لنا ولو كنّا صادقين﴾[4]، ويقال: ما أومن بشيء مما تقول، أي ما أصدق بذلك.

فإيمان العبد تصديقه قولاً وعقدًا وعملاً، وقد سمى الله عز وجل الصلاة في كتابه إيمانًا فقال: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾[5]، أي صلاتكم إلى بيت المقدس.

فالعبد مؤمن أي مصدق محقق، والله مؤمنٌ أي مصدق ما وعده ومحققه، أو قابل إيمانه. وقد يكون المؤمن من الأمان، أي لا يأمن إلاّ من أمَّنه الله» [6].

فتداعت السياقات المترابطة في عقل ابن قتيبة، وتجمعت لتتشكل منها مفاهيم ودلالات لا تؤخذ من الكلمة المجردة.

أما المعرب وما جاء على غير لغة الحجاز، فهما بحثان لغويان نشآ ككثير من العلوم في أثناء محاولات الأوائل تفسير النص، ثم تتبع خصائصه وظواهره المختلفة، ثم تضخمت مادتهما، وتشعب البحث فيهما فانفصلا عن التفسير.

ويكتنفهما بحثا البنية والدلالة، بغية تمحيص ألفاظ القرآن، ورصد ما جاء على لهجة قريش وما جاء على غيرها، ومعنى كل من ذلك. وقد صاحبت هذه البحوث محاولات لتمييز اختلافات صوتية بين ما هو عربي أصلاً وما هو معرب وغير ذلك من عناصر البحث اللغوي.

ولم يكن البحث اللغوي مقصودًا لذاته، بل كان أداة لبلوغ درجة أعلى في فهم النص القرآني وسرِّ لغته الخاصة.

---

(١) البقرة: ٢.

(٢) انظر: ابن مطرف الكناني، القرطين (وهو جمع لكتابي ابن قتيبة: غريب القرآن و مشكل القرآن) ج١، ص٤، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٣٥٥هـ.

(٣) البقرة: ٣.

(٤) يوسف: ١٧.

(٥) البقرة: ١٤٣.

(٦) المرجع نفسه ص١١ و ١٢

وهما بذلك لا يبتعدان كثيرا عن المقصد من وراء جمع ألفاظ الوجوه القرآنية ودلالتها، ولا عن غيره من أنواع علوم القرآن المعنية بإشكال المعنى فيه.

وكثير من ألفاظ الوجوه كان مرجع تعدد المعنى فيه إلى اللهجات، أي إلى ورود اللفظ في القرآن على غير معناه في لغة قريش بل بمعناه في لغة غيرها من القبائل، منه ما ذكر في القرآن مرة واحدة، واختلف في معناه بسبب تعدد معناه عند العرب إذ يستعمله قوم بمعنى غير الآخرين، وهو خلاف سببه اختلاف اللهجات مثل لفظ «ربِّيُّون» (١) ولفظ «يركن» اللذين ثار جدلٌ حول معنييهما، وكثير من الألفاظ الأخرى كان مرجع إشكالها إلى اختلاف اللهجات.

وابن قتيبة في «تأويل مشكل القرآن»، يقرر فكرتنا هذه عن الأرض الواحدة التي نبتت فيها هذه الأنواع جميعًا، إذ يقول:

«وأصل التشابه، أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان... ومنه يقال:

اشتبه الأمر عليَّ إذا أشبه غيره فلم تكد تفرق بينهما... ثم يقال لكل ما غمض ودقَّ: متشابه وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره، ألا ترى أنه قد قيل للحروف المقطّعة في أوائل السور متشابه، وليس الشك فيها والوقوف عندها لمشاكلتها غيرها والتباسها به.

ومثل المتشابه المشكل، وسمى مشكلاً لأنه أشْكَلَ، أي دخل في شكل غيره، فأشبهه وشاكله، ثم يقال لما غمض ودقَّ وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة، مشكل».

ثم يبرر عمله في بيان معنى المشكل، بالتباس هذا بغيره، «واستتار المعاني المختلفة تحت لفظه»(٢).

وهذا الأخير يصلح تعريفًا لمتعدد الدلالة: فهذه العبارة تبدو لنا، تعريفًا بالأصل النظري للبحث في المشكل والمتشابه، وإن لم تكن جميع مسائلهما بحثت، «معاني

---

(١) أبو عبيد بن القاسم بن سلام، لغات القبائل الواردة في القرآن الكريم، تحقيق: عبد الحميد السيد طلب، جامعة الكويت ١٩٨٤م انظر ص٧٤، ١٤٣.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ج١، ص١٠٢، تحقيق: السيد محمد صقر، دار التراث ط٢، القاهرة ١٩٧٣.

مستترة تحت لفظ واحد» ولم تثبت على اقتفاء خطى هذا التعريف، فإنها على كل حال كانت هكذا في كثير من الأحيان، وكانت مقاربة له في أحيان أُخَر، وكان التفسير باللغة والمقارنة بين الدلالات والأشكال والمقارنة بين الاستعمالات المختلفة، والسياقات المختلفة لكل منها، أدوات للبحث في كثير من مسائل المشكل، وإن ساندتها أدوات أخرى فإنها لا تلغي دورها.

يقول ابن قتيبة، في بحث دلالة «اهدنا» : «أصل (هدى) أرشد، كقوله عز وجل ﴿عسى ربي أن يهديني سواء السبيل﴾[1] وقوله ﴿واهدنا إلى سواء الصراط﴾[2] أي أرشدنا.

ثم يصير الإرشاد بمعان، كقوله تعالى : ﴿وأما ثمود فهديناهم﴾[3] أي بينّا لهم، وقوله ﴿أو لم يهد لهم كَم أهلكنا﴾[4] أي لم يبيّن لهم. ﴿أو لم يهد للذين يرثون الأرض﴾[5] أي يبين لهم، فالإرشاد في جميع هذا البيان.

ومنها الإرشاد بالإلهام، كقوله : «﴿أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾[6]، أي ألهمه إتيان الأنثى، ويقال طلب المرعى وتوقي المهالك. وقوله ﴿الذي قدّر فهدى﴾[7] أي هدى الذكر بالإلهام لإتيان الأنثى. ومنها بالإمضاء، كقوله تعالى ﴿وأن الله لا يهدي كيد الخائنين﴾[8]، أي لا يمضيه ولا ينفذه ويقال لا يصلحه، وبعض هذا قريبٌ من بعض»[9].

فابن قتيبة في قراءته هذه، لاستعمال لفظ (هدى) في القرآن، يتتبع المواضع، ويربط بين المعنى فيها وبين أصله اللغوي، ثم يعلق على عمله بنتيجة لا تخلو من تقويم للمادة التي درسها «وبعض هذا قريب من بعض».

وفي لفظ الضالّين كذلك يتقصّى الاستعمال القرآني مبينًا دقائق الفروق الدلالية الناتجة عن تباين السياقات، مضيفًا استعمالات عربية أخرى :

«ويقال أضلَّ القوم ميّتهُم، أي قبروه، وقال النابغة :

---

(١) القصص: ٢٢.
(٢) ص: ٢٢.
(٣) فصلت: ١٧.
(٤) السجدة: ٢٦.
(٥) الأعراف: ١٠٠.
(٦) طه: ٥٠.
(٧) الأعلى: ٣.
(٨) يوسف: ٥٢.
(٩) ابن مطرف الكناني، القرطين، ج١، ص٤، ط١ مكتبة الخانجي، القاهرة ١٣٥٥هـ.

وآب مضلّوه بعينٍ جليةٍ وغودر بالجولان حزمٌ ونائلُ

أي قابروه»[1].

وعلى هذا النسق، دون خروج عن دائرة بحث المعنى، مشكله ومبهمه، كان صنيع المؤلفات في وجوه القراءات؛ فعملية توجيه القراءات القرآنية المختلفة للآية الواحدة، اعتمدت على إعادة فهم المعنى بالدرجة الأولى، ولم يكن للنحاة مثلاً، أن يزيلوا الإشكالات التي تواجههم بها القراءات، إلاّ بأن يديروا المعنى على وجوهه المحتملة، ويقلّبوا هذه الوجوه، باحثين عن أكثرها ملاءمةً للسياق والتركيب المشكل وأكثرها توافقًا معهما.

رابعًا: اصطلاح «الوجوه والنظائر»، النشأة والدلالة:

ظهر التعبير بالوجوه أول ما ظهر، على لسان علي بن أبي طالب في مقالته المشتهرة، «ولا تجادلهم بالقرآن فإنه حمال ذو وجوه»[2].

وكذلك في الحديث الموقوف الذي أورده السيوطي مطلقًا عليه «حديث أبي الدرداء»، «لا يكون المرء فقيهًا كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهًا» [3] أو في روايته الأخرى «إنك لن تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوهًا» [4].

هذه هي الروايات الأولى، التي ورد فيها استعمال لفظ «الوجوه» مرتبطًا بالنص القرآني، وصفًا عاما له، ومن بعدها نجد تآليف متتابعة تتخذ اللفظ عَلَمًا على نوع من الألفاظ القرآنية وعلى علم يُعنى بجمع هذه الألفاظ.

فما معنى أو دلالة هذا اللفظ في الاستعمال العربي، ولماذا اختير دون غيره للتعبير عن صفة خاصة في كلمات القرآن، ثم وسم به فرع كبير من علوم القرآن، وكيف استعمل اللفظ في هذا العلم؟ هذا هو ما نحاول تقصّيه في الصفحات التالية.

«ووجه كل شيء: مستقبله

---

(١) المرجع نفسه ص٥.

(٢) السيوطي، الإتقان، ج١، ص١٤١.

(٣) المرجع السابق، وذكر الحديث في طبقات بن سعد، انظر ص١٩ من هذا البحث.

(٤) المرجع السابق.

ووجه البيت: الحد الذي يكون فيه بابه.

وفي حديث أبي الدرداء: لا تفقه حتى ترى للقرآن وجوهًا، أي ترى له معاني يحتملها، فتهاب الإقدام عليه.

ويقال: هذا وجه الرأي، أي هو الرأي نفسه.

ووجه الفرس: ما أقبل عليك من الرأس...

ووجه النهار: أوله.

وكان ذلك على وجه الدهر: أي أوله.

ووجه النجم: ما بدا لك منه.

ووجه الكلام: السبيل الذي تقصده به»[1].

وتعبير «وليس لكلامك هذا وجه: ليس صحيحًا»[2].

وقال كراع: «والوجه والجهة: الموضع الذي تتوجه إليه وتقصده»[3].

من هذا الأصل اللغوي، ومن استعمال علي بن أبي طالب ـ بعده ـ في القصة المشتهرة، أطلق اسم «الوجوه» على موضوع في التفسير يهتم بالألفاظ القرآنية المستخدمة على أكثر من وجه، «على عدة سبل في القصد» أو «التي وجهت إلى أكثر من وجه» إذا استعملنا تعبيرات اللغويين آنفة الذكر.

فقد لاحظ المفسرون أن عددًا غير قليل من ألفاظ الكتاب الكريم ورد استعماله في القرآن عدة مرات بحيث يختلف المفهوم منه في كل مرة عن الأخرى، أو في بعض المواضع عنه في غيرها، فوضع كثير من المفسرين المتقدمين كتبًا خصصوها لجمع هذه الألفاظ وبيان «وجوهها» أي السبل التي قصدت بها في كل من مواضعها المختلفة.

ثم توسع المتأخرون في التأليف وتفرع من الفكرة بحث لغوي كبير في الألفاظ متعددة الدلالة سمي بـ«المشترك اللفظي» وأصبح فرعًا من علم اللغة العربية.

---

(١) لسان العرب، مادة (و ج هـ)

(٢) راجع أساس البلاغة، مادة (و ج هـ)

(٣) كراع النمل: أبو الحسن علي بن الحسن الهنائي، المنجد في اللغة. تحقيق: أحمد مختار عمر وضاحي عبد الباقي ط٢، القاهرة ١٩٨٨، ص٣١.

أما المؤلفات في وجوه القرآن، كما شاعت تسميتها، فقد اكتسبت في بعض الأحيان صبغة لغوية لم يتعمق فيها، واكتسب أواخرها طابع التقليد والنقل الخالصين فخلت من الجديد، سواءً في المادة المنصب عليها الجمع أو في منهج التفسير، وانحسرت على هذا النحو حتى عادت فصلاً من فصول كتب علوم القرآن مثل الإتقان والبرهان، وذلك كما بدأت فرعًا على التفسير.

وقد جاء هذا الانحسار مناقضًا - في تصورنا - لما توحي به طبيعة الموضوع من قابلية لإثارة التساؤل والبحث اللغوي الدلالي المرتبط بسياقات القرآن التي وردت فيها هذه الألفاظ. والملاحظ أن المحاولات المتعددة لإدخال هذا البحث في آفاق الدراسة اللغوية، لم تسفر عن أكثر من الكتاب الأول في كل محاولة[1].

في هذه السلسلة من المؤلفات الممتدة على طول أكثر من عشرة قرون من الزمان لا نجد كثيراً من المؤلفين عني بوضع مصطلح لهذا العلم أو بتحديد نطاق بحثه، أو بالتفرقة النظرية بين دلالات الكلمات التي تتردد فيه كثيراً من أمثال «الوجوه - الأشباه - النظائر».

وقد كان أول تعريف - وقعنا عليه - لمصطلح هذا العلم في كتاب ابن الجوزي، «نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر»[2] ويرجع إلى القرن السادس، أي بعد أربعة قرون من أول تأليف وصلنا في الموضوع.

وفيه يقول ابن الجوزي[3]:

«معنى الوجوه والنظائر: أن تكون الكلمة الواحدة ذكرت في مواضع من القرآن، على لفظ واحد وحركة واحدة، وأريد بكل مكان معنى غير الآخر.

فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع، نظير للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر. وتفسير كل كلمة بمعنى غير المعنى الآخر هو الوجوه. فإذن النظائر: اسم للألفاظ، والوجوه: اسم للمعاني فهذا الأصل في وضع كتب الوجوه والنظائر».

---

(١) فكتاب الحكيم الترمذي لم يتبع بآخر لا في الاتجاه نفسه ولا في الرد عليه، ومحاولة ابن الجوزي لم يتوسع فيها ومن بعد كل منهما عاد الأمر إلى ما كان عليه في منهج المؤلف الأول مقاتل بن سليمان.

(٢) اسم الكتاب يدل على نظرة المؤلف للموضوع بوصفه علماً، وقد كان عمله محاولةً في هذا الطريق، فهو أول كتاب ذي مقدمة فيها شرح لطبيعة الموضوع وهدف التأليف فيه، وتعريف باصطلاحه، وذكر لعمل سابقيه ونقد لهم، وتحديد لعمل المؤلف وخطته الثابتة التي اتبعها في فصول الكتاب جميعًا، جاعلاً بين يدي تفسير كل لفظة مقدمة عن معناها واستعمالاتها عند العرب.

(٣) نزهة الأعين ص ٨٣.

فالكلمات المختلفة، كبيت وفرس ورجل، وما ذكر في موضع واحد من القرآن كسجِّيل، وما ذكر في عدة مواضع بمعنى واحد، كل هذا لا يعد من ألفاظ الوجوه. وكذلك الصور المختلفة للمادة الواحدة (المشتقات) كالحيّ والمحيي، والمادة الواحدة إذا تباينت حركاتها، مثل شَعَرَ وشَعْر وشِعْر، لا يُعد أيٌّ منها لفظًا واحدًا، لذلك لا ينبغي أن يدخل بين ألفاظ الوجوه.

ولابد أن يكون ابن الجوزي قد استمد هذا التعريف من كتب السابقين عليه سواء نقله عنهم أو استنبطه من عملهم، لكننا فيما وقع بين أيدينا من المؤلفات في الموضوع قبله، لم نجد تعريفًا للوجوه والنظائر.

وبحسب تعريف ابن الجوزي أيضًا، تكون الوجوه هي المعاني المختلفة، المقصود كل منها في موضع غير الآخر، حيث ذكر اللفظ في مواضع عدة، وقصد به في كلٍّ معنى غير الذي قصد به في الموضع الآخر.

وهذا هو نفسه ما دلتنا عليه عبارات كراع وابن منظور في شرح معنى «وجه الكلام» بأنه «السبيل الذي تقصده به» كما في اللسان، ومعنى «الوجه» بأنه: «الموضع الذي تتوجه إليه وتقصده».

فكأن الوجه: هو فهم المفسر لمراد الله سبحانه باللفظ في موضع ما على نحو معين، والوجه الآخر، هو فهم المفسر لمراد الله سبحانه في الموضع الآخر على نحو آخر وهكذا.

أما النظائر فهي بحسب تحديد ابن الجوزي لها «اسم للألفاظ»، «فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع، نظير للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر».

فكأن كلاً من هذه الألفاظ ليس متكررًا هو نفسه في كل من المواضع، بل هو «نظير» لآخر يشبهه في الشكل، ويخالفه في المعنى، لذا لم يكن نفسه بل «نظيره».

ولفظ «النظائر» موضع لخلاف بين المفسرين أثاره - أو لفت إليه - الزركشي في البرهان [1].

بعبارة نقلها السيوطي عنه إذ يقول: «فالوجوه اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان، كلفظ الأمة. والنظائر كالألفاظ المتواطئة».

---

(١) البرهان في علوم القرآن، ج١، ص١٠٢.

«وقيل النظائر في اللفظ والوجوه في المعاني، وضُعِّف، لأنه لو أريد هذا لكان الجمعُ في الألفاظ المشتركة وهم يذكرون في تلك الكتب، اللفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة، فيجعلون الوجوه نوعًا لأقسام والنظائر نوعًا آخر كالأمثال»(١).

فهذان تعريفان ذكرهما الزركشي، قبل أحدهما وضعف الآخر، فأما الأوّل فيدل على أنّ لدينا نوعين من الألفاظ، ألفاظ وجوه، وألفاظ نظائر.

عرف الأولى بأنها: الألفاظ المشتركة التي تستعمل في عدة معان، مثل لها بلفظ قرآني الأمة، واصطلاح «المشتركة» هذا هو اصطلاح علماء اللغة، والمناطقة، ولم يبين الزركشي أيعني الألفاظ المستعملة في القرآن لعدة معان أم الألفاظ المستعملة في اللغة عمومًا في عدة معان؟ أم أنهما سواء؟ وليسا عندنا سواءً، لأنه ربما يوجد بعض ما هو مشترك في اللغة غيرُ وارد في القرآن، أو وارد في القرآن على معنى واحد فقط، وربما يوجد أيضًا ما هو مشترك في القرآن فقط، أي أن تعدُّد معناه حدث أوّل ما عرفته العربية في الاستعمال القرآني، فلا يمكننا إذن التعميم أو التسوية.

وعرف النوع الثاني بأنه: «كالألفاظ المتواطئة»، فالكاف تدل على أن النظائر ليست هي نفسها الألفاظ المتواطئة لكنها «كهي» أو مثلها.

فهل يكون ذلك لأن المتواطئ عام في اللغة والنظائر هي المتواطئ القرآني؟ أم أن هناك اختلافًا آخر لم ينص عليه الزركشي.

وما هي الألفاظ المتواطئة؟

يدل هذا الاصطلاح المأخوذ عن علم المنطق على: «الألفاظ المتحدة الدالّة على مسميات مختلفة الحقيقة باعتبار معنى مشترك بينها»(٢) كدلالة الحيوان على أنواعه، الإنسان والفرس والطائر «وهو في اللغة من وطأ» وواطأه على الأمر مواطأة: وافقه. وتواطأنا عليه وتواطأنا: توافقنا. وفلانٌ يواطئ اسمه اسمي، وتواطئوا عليه: توافقوا... وفي حديث ليلة القدر: أرى رؤياكم قد تواطت في العشر الأواخر، قال ابن الأثير: هكذا روي بترك الهمز، وهو من المواطأة، وحقيقته أن كلاً منهما وطئ ما وطئه الآخر ووطأ الشاعر في الشعر وأوطأ فيه وأوطأه، إذا اتفقت له قافيتان على كلمة واحدة، معناهما واحد، فإن اتفق اللفظ واختلف المعنى فليس بإيطاء.

---

(١) المرجع، نفسه ص ١٠٢، وانظر الإتقان في علوم القرآن ج١ ص ١٤١.

(٢) يحيى بن سلاّم، التصاريف، نقلاً عن الطوفي، انظر حاشية (١) ص١٩ من مقدمة التحقيق.

قال الليث: أخذ من المواطأة وهي الموافقة على شيء واحد»[1].

فالمواطأة والتواطؤ هما الاتفاق على شيء، والألفاظ المتواطئة متفقة الصورة ومتواطئة على المعنى أي متفقة المعنى أيضًا، غير أن حقيقة المسميات بهذه الألفاظ مختلفة. إن لفظ «الحيوان» إذا ورد في القرآن بهذه المعاني الثلاثة (الإنسان ـ الفرس ـ الطير) يكون ذا وجوه ثلاثة، وكل موضع يرد فيه اللفظ فإنه يكون نظيرًا لمثيله في الموضع الآخر.

ويقول الزركشي أيضًا، محتجا لتضعيفه التعريف الأول، «وهم يذكرون في تلك الكتب اللفظ الذي معناه واحد، في مواضع كثيرة، فيجعلون الوجوه نوعًا لأقسام والنظائر نوعًا آخر، كالأمثال[2] لكننا لا نجد في كتب «الوجوه والنظائر» تفرقة بين نوعين من الألفاظ.

بل نجد أعدادًا كبيرة من الألفاظ، ومذكورة معها مواضع ورودها في القرآن الكريم، ومعان مختلفة لكل في كل موضع.

وهذه المعاني المتعددة تربط بينها أحيانًا علاقات، تختلف من لفظ لآخر، وقد لا تتضح، مع ملاحظة أن المفسرين لم يتوقفوا لبحث هذه العلاقات [3] ولا لتحديدها وتصنيفها أو تمييزها بمصطلحات، وربما تكون من هذه العلاقات، العلاقة التي عبَّر عنها المناطقة بالتواطؤ، فالألفاظ التي تربط بين معانيها علاقة تواطؤ، متواطئة، وهي نظائر حسب تعريف الزركشي، والأخرى تربط بينها علاقات يعوزها البحث والتصنيف.

أما قوله «وهم يذكرون اللفظ الذي معناه واحد، في مواضع كثيرة». فلعله يقصد به، تلك الألفاظ التي ذكرها المفسرون في كتب «الوجوه والنظائر»، وهي ليست مشتركة في اللغة، بل ليست متعددة المعنى، لكنها ألفاظ تكررت في القرآن، بحيث يقصد بكل منها في أحد مواضعه مسمى غير المقصود به في موضعه الآخر، كلفظ «قرية» الذي أشار إليه ابن الجوزي في نقده لتزيد الجامعين ومبالغتهم في الجمع إذ «ذكروا كلمة واحدة معناها في جميع المواضع واحد، كالبلد والقرية والمدينة والرجل والإنسان ونحو ذلك، إلا أنه يراد بالبلد في هذه الآية غير البلد في الآية الأخرى وبهذه القرية غير القرية الأخرى»[4].

---

(١) لسان العرب، مادة (و ط أ). (٢) البرهان، ج١، ص١٠٢.

(٣) بخلاف الحكيم الترمذي في كتابه «تحصيل نظائر القرآن».

(٤) ابن الجوزي، نزهة الأعين، ص٨٣.

فهذا اللفظ معناه واحد، لكن المقصود به في كل موضع غير المقصود به في الموضع الآخر. وكذلك قولهم في «الصلاة الوسطى» إذ جعلوا للصلاة وجهًا آخر: «صلاة العصر» !!

فإذا فهمنا هذه الألفاظ على أنها مما يسمى بالمشترك في اللغة، وجدنا الجمع على هذا النحو تزيُّدًا ومبالغة.

أما إن فهمنا كلمة «الوجه» على أنها تشير إلى أي تغيير في المقصود باللفظ في موضعه، لم نجد إذن مأخذًا في اعتبار هذه من ألفاظ الوجوه، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن مؤلفي هذه الكتب كانوا مفسرين، يشرحون معاني القرآن واستعمالاته ومقاصده، لا معاني اللغة واستعمالاتها.

فمن الطبيعي إذن ألا يكون «الجمع في الألفاظ المشتركة» لأن الإشكال ليس إشكالاً لغويا يبحث ظاهرة الاشتراك في أحد التطبيقات اللغوية: النص القرآني، إنما هو تفسير يحاول إدراك مقصوده سبحانه وتعالى بالألفاظ في السياقات أو المواضع التي سيقت فيها.

فإذن «الوجوه» اصطلاح يدل على المعاني المختلفة للفظ واحد أو على المقاصد المختلفة من اللفظ الواحد في السياقات أو المواضع المتعددة.

هذه المعاني والمقاصد قد يربط بينها رابط نتبينه، كالتواطؤ أو غيره مما لم يكن موضع بحث المفسرين، أو لا نتبينه لغموض العلاقة أو لقدم الألفاظ حيث ضاعت أصول معانيها القديمة لما اعتراها من التطورات الدلالية عصراً بعد عصر حتى تغير لونها وظاهر شكلها (*).

فالوجوه إذن ليست ألفاظًا مشتركة، وبحث الألفاظ المشتركة ليس هو الهدف من وراء التأليف في علم الوجوه والنظائر، وقد تكون بعض الألفاظ في هذه التآليف، أو كثير منها، من الألفاظ المشتركة، لكن المشترك ليس هو كل مادة هذه الكتب وليس هو أصل بحثها.

وإلا فما تفسير الكثرة الكاثرة من الألفاظ الموجودة في كل كتب الوجوه وهي ليست مشتركة؟! ولعل كثرة المشترك فيها، وغلبته عليها، كانا هما السبب في شيوع هذه الفكرة عنها.

والوجوه ليست ألفاظًا أصلاً، بل الوجوه معان ومقاصد استدل عليها المفسرون من

(*) ويدرس هذه التغيرات فرع من فروع علم اللغة يعرف بـ Etomology.

السياق الذي ورد اللفظ جزءاً منه، ويدل على ذلك استعمال جميع المؤلفين فيها، إذ يُذكر اللفظ ثم يقال: (على كذا وجه، الوجه الأول كذا والثاني كذا....).

أما النظائر، فإما أن يكون لفظًا عاما، يدل على الألفاظ التي يتعدد المفهوم منها والمقصود بها في القرآن الكريم فكل منها في موضع نظير للآخر في الموضع الآخر، فالأمة مثلاً على خمسة وجوه، كل استعمال (سياق)، يكون اللفظ فيه نظيراً للآخر في السياق الآخر، فلفظ الأمة في موضع، نظير له في الموضع الآخر، وهكذا.

وإما أن يدل فقط على الألفاظ المتواطئة كما قال الزركشي، لكنه بهذا لا يماثل في عمومه لفظ الوجوه فلا يستساغ أن يعطف على «الوجوه» والمتعاطفان لابد من تجانسهما.

وإما أن يدل على الآيات، كما ذهبت إلى ذلك هند شلبي[1]، فالآية التي ورد فيها لفظ الأمة بمعنى نظيرة للآية التي ورد فيها اللفظ نفسه بمعنى آخر.

وقد يؤيد هذا التعريف ما أشارت إليه من أن النظائر جمع لمؤنث «نظيرة» وإن لم تربط هي بين هذه الملاحظة وبين تعريفها للنظائر.

وهذا الفهم لا يختلف كثيراً عن الأوّل، لأن الآية أصبحت «نظيرة» لأختها، لأن فيها لفظة «نظيرة» للتي في أختها! فلربما يكون كلاهما صحيحًا، إذ يمكن فهم كل منهما على السواء دون تأويل أو تعسف أو تعقيد[2].

أما الاصطلاح الثالث الذي نجده شائعًا عند الحديث عن هذا العلم فهو اصطلاح «الأشباه»، إذ يعرف البعض كتاب مقاتل بكتاب «الأشباه والنظائر»، وانتقلت هذه التسمية إلى الفقه والنحو وغيرهما من العلوم العربية.

فما هي الأشباه؟

وضعها مكان كلمة «الوجوه» يوحي بأنها كلمة أخرى للمعنى نفسه، وهو ما لا يستقيم بالمعنى نفسه، ولا يستقيم - كذلك - بالمنطق العقلي؛ لأن الوجوه معانٍ أو مفاهيم مختلفة فكيف تسمى «أشباهًا» وهي كلمة دالّة على الاتفاق والتماثل؟

فهل تكون الأشباه هي الألفاظ المتماثلة وتكون النظائر هي الآيات التي ترد فيها

(١) مقدمة التحقيق لكتاب يحيى بن سلام، التصاريف، تونس ١٩٧٩م.

(٢) ترى أستاذتنا الدكتورة عائشة عبد الرحمن أن النظائر هى التراكيب اللغوية المتكررة بنصها فى مواضع عديدة من القرآن، وذلك من قبيل: «لا أقسم بـ» و«ألم تر..» وغير ذلك من التراكيب التي تتكرر وللقرآن توجه خاص فى استعمالها ليدل بها دلالة معينة وتعتبرها الأستاذة الجليلة موضوعا لم ينل حقه من الدرس اللغوى بعد.

الأشباه، بحيث لا يكون في هذه التسمية «الأشباه والنظائر» جزء يشير إلى المعاني أو الدلالات.

ربما يكون الأمر هكذا، ولا دليل لدينا على صحته أو انتفائها !

وفيما عدا كتاب مقاتل، وجدنا أسماء المؤلفات في هذا الموضوع تتباين، إذ يسمي يحيى بن سلام (ت ٢٠٠هـ) كتابه «التصاريف» فيما اشتبهت أسماؤه واختلفت معانيه. والتسمية تدل على أن الاشتباه في الأسماء (الألفاظ) والاختلاف في المعاني.

والتصريف في اللغة التحريك، فلعله قصد التصريف في معنى ما اشتبهت أسماؤه. فاسم هذا الكتاب إذن يُبرز العناية بالألفاظ والمعاني على السواء مع اسم «الوجوه والنظائر». وفيه كذلك تعريف بموضوع البحث.

أما كتاب الحكيم الترمذي (ت ٢٥٨ هـ) فاسمه «تحصيل نظائر القرآن» يتناسب أيضًا مع قضيته، إذ يردُّ على القائل بوجود الوجوه والنظائر، بأن محصلة كل الوجوه معنى واحد، تصرَّف تصرفًا بسيطا في السياق، لكنه لم يخرجه عن حاصل معناه الأصلي، وقد حاول الإحاطة بكل الوجوه المذكورة ليرجعها دائمًا إلى الأصل الواحد، ولذلك كان تجاهله لفظ «الوجوه» في اسم كتابه متناسبًا جدا مع إنكاره وجودها !

ومعاصراً له كان كتاب المبرد «ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد» يعفينا اسمه من الاشتجار حول دلالة اصطلاحين أو لفظين أيهما للألفاظ وأيهما للمعاني.

ومن بعده كان اصطلاح «الوجوه والنظائر» قد راج وثبت ـ على ما يبدو ـ إذ تتابعت المؤلفات بعد القرن الثالث حاملة هذا الاسم، حتى وصلنا في كتب المتأخرين مصطلحًا مشكلاً، حول قضية بسيطة من قضايا «علوم القرآن».

وهكذا، لم يكن البحث في وجوه الألفاظ القرآنية، إلاّ جزءاً من عملية بحث هائلة، دارت حول الدلالة القرآنية كاملة ومجزّأة، شاركت فيها مؤلفات كثيرة، ذات توجّهات مختلفة، عنيت كلها بإزالة كل التباس أو غموض قد يعتري فهم دلالات القرآن، متخذة دراسة لغة النص، أداة أساسية لها، وهو ما أدّى إلى نمو الدراسة اللغوية، ونشأة المباحث اللغوية العديدة التي عرفت في العصور المتأخرة بفقه اللغة العربية وعلمها، كان بحث التعدد الدلالي في الألفاظ واحداً منها.

المبحث الثاني
تعـدّد دلالة اللّفظ

«ليست الكلمات المختلفة فقط هي التي لها معانٍ
مختلفة، لكن القضية هي أن الكلمة الواحدة قد يكون
لها مجموعة من المعاني المختلفة»
ف. ر. بالمر

التعدد الدلالي ظاهرة لغوية غير قليلة الانتشار سواءً في كلامنا اليومي الذي يهدف إلى مجرد التواصل، وفي اللغة الأدبية ذات المستويات الدلالية المعقدة.

وهذه الظاهرة، موجودة في كلّ من الألفاظ والتراكيب على حد سواء، فهناك تركيب متعدد الدلالة ولفظ متعدد الدلالة.

ويهتم هذا البحث بتعدد دلالة اللفظ، الظاهرة التي شغلت حيزاً كبيراً من بحث الدلالة سواءً في علم اللغة العربية أو في النظريات الغربية الحديثة في علم اللغة العام.

وفي عبارة مبسطة إلى حد كبير يمكننا القول بأن تعدد دلالة اللفظ هو أن يدل لفظٌ واحد على معانٍ متعددة.

وهذه العبارة المبسطة تحمل في ثناياها كثيراً من التعقيدات والتفاصيل التي كوّنت الإشكالات المختلفة التي اهتم ببحثها اللغويون في محاولاتهم الإحاطة بكل صور تعدد دلالة اللفظ بغية التوصل إلى طرق محددة لتحليل الدلالة، أو لدلالات محددة يمكن استنباطها بعد اتباع طرق التحليل اللغوي للدلالة.

ومن هنا يمكننا أن نفهم لماذا كان التعدد الدلالي عقبة تواجه اللغوي عند التحليل، وينبغي تذليلها.

«هناك مشكلات. . .

فأولاً: نحن لا نستطيع أن نميز على نحو واضح بين ما إذا كان معنيان متفقين أو مختلفين ومن ثم نحدد على نحو دقيق كيف تكون للكلمة معان كثيرة لأن المعنى لا يحدد أو يميز عن المعاني الأخرى بسهولة [1]»، هذه كانت فقط بداية حديث بالمر عن المشكلات التي تواجه محلل المعنى متخذاً أمثلته وتطبيقاته اللغوية من اللغة الإنجليزية، وقد استطرد بعدها في الحديث عن عدم إمكانية التحديد التي بدت كأنها الإشكالية الأساسية في رؤيته لعلم الدلالة، كما يتضح من الصفحات الأولى في كتابه[2].

لكنه مع ذلك، يبقى في إمكاننا البدء من الأبسط لمعرفة ما يعنيه اللغويون عندما يقولون: «تعدد الدلالة».

الرجوع إلى قاموس الاصطلاحات اللغوية والصوتية لأحد أساتذة اللغويين المعاصرين «David Crystal» [3] يعطينا تقسيمًا واضحًا للنوعين الكبيرين اللذين يتوزعان ظاهرة تعدد دلالة اللفظ بمفهومها العام الذي نتصور إمكان وجوده في اللغات الإنسانية جميعا بدرجات متفاوتة بحسب اختلاف طبائع هذه اللغات وخصائصها.

فتحت مادة Homonymy يعطينا دافيد كريستال هذا التعريف: «مصطلح مستعمل في التحليل الدلالي للإشارة إلى مواد معجمية (كلمات) لها نفس الصورة لكنها مختلفة في المعنى».

كما قدم لنا تحت مادة Polysemy تعريفًا آخر للنوع الأوَّل، ويبدو أن هذا التعريف الآخر أكثر تفصيلاً ودقة إذ جاء في سياق المقارنة بين الاصطلاحين.

فتحت مادة Polysemy عرف Homonymy على أنَّه:

«مادتان معجميتان تصادف أن اتخذتا بنية (صورة) صرفية واحدة».

---

(١) ف. ر. بالمر، علم الدلالة، ترجمة صبري إبراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥، ص١٠١.

(٢) المرجع السابق، ص٩.

(٣) David Crystal, a Dictionary of linguistics and phonetics, 3 rd Ed. Blackwell, Oxford, 1994.

والتعريفان كما هو واضح غير مختلفين في أكثر من توضيح سبب اتحاد صورتي الوحدتين (الكلمتين) المعجميتين، وهو أن ذلك قد يحدث مصادفةً.

أما الـ Polysemy فقد عرَّفه بأنه: « مصطلح يستخدم في التحليل الدلالي للإشارة إلى وحدة معجمية ذات مجال دلالي يضم معاني مختلفة».

وقال « إن نسبة كبيرة من مفردات اللغة بوليزيمية». وقد أشار كريستال في تعريفه كلا من الاصطلاحين إلى الفرق بينه وبين الاصطلاح الآخر، وإلى بعض الطرق التي يقترحها اللغويون للتمييز بين النوعين ـ عند التطبيق على الألفاظ ـ كدراسة أصل الكلمة، فحيثما وجد أن أصل الكلمة ذات المعنيين أو المعاني متباين، اعتبرت من الـHomonymy، أما حين يكون الأصل واحدًا فهي Polysemy .

وثمة طريقة أخرى؛ هي ملاحظة المعاني عوضًا عن ملاحظة البنى في الطريقة الأولى.

ذلك أن معاني الكلمات التي تنتمي إلى البوليزيمي يوجد بينها رابط ملحوظ، بينما لا تكاد توجد علاقة بين معاني الكلمات المنتمية إلى النوع الآخر Homonymy .

وتفيدنا هذه الطرق ونحن بصدد بحث مفاهيم الاصطلاحات، مزيدًا من التفاصيل حول الفرق بين النوعين.

وقد كرر كريستال، في المادتين، أن اللغويين يواجهون مشكلات في التمييز النظري بين النوعين، عندما يتصدون للتحليل الدلالي، وأن هذه الإشكالات، ومعايير التمييز، ما تزال مصدراً لقضايا نظرية في علم اللغة.

لكننا نستطيع أن نصرف النظر عن هذه الإشكالات الآن، كما صرف النظر عن تفصيلها كريستال، إذ إننا في محاولة للوصول إلى تحديد للأساسيات لا للفروع.

وهكذا نجد أن المعلومات التي زودتنا بها المادتان تتلخص في:

١ ـ الهومونيم:

- نوع من الكلمات (المواد المعجمية) تتحد صورته وتختلف معانيه.
- وأصول هذه المواد المعجمية مختلفة من حيث البنية (صرفيا).
- ولا علاقة بين المعاني المختلفة للصورة الواحدة.

٢ ـ بوليزيمي:

- كلمة واحدة (مادة معجمية) لها مجال دلالي واسع، تتعدد فيه معاني هذه المادة.

- أصل البنية واحد أي أنها كلمة واحدة.

- يغلب أن يكون ثمة علاقات واضحة بين المعاني المختلفة لهذه المادة.

- نسبة كبيرة من ألفاظ اللغة تدخل في هذا التعريف.

ومن أوضح ما يُلحظ على صياغة كريستال للتعريفين أنه كان يستعمل صيغة الجمع عندما يتحدث عن ألفاظ الهومونيمي بينما يستعمل صيغة المفرد عندما يتحدث عن ألفاظ البوليزيمي.

وقبل أن نغادر معجم اصطلاحات كريستال، ينبغي أن نلاحظ إضافة مهمة لحدود اصطلاح الهومونيمي تتعلق بأنواعه حيث قال: «قد يشمل التطابق [في مواد ألفاظ الهومونيمي] الصورتين المنطوقة والمكتوبة.

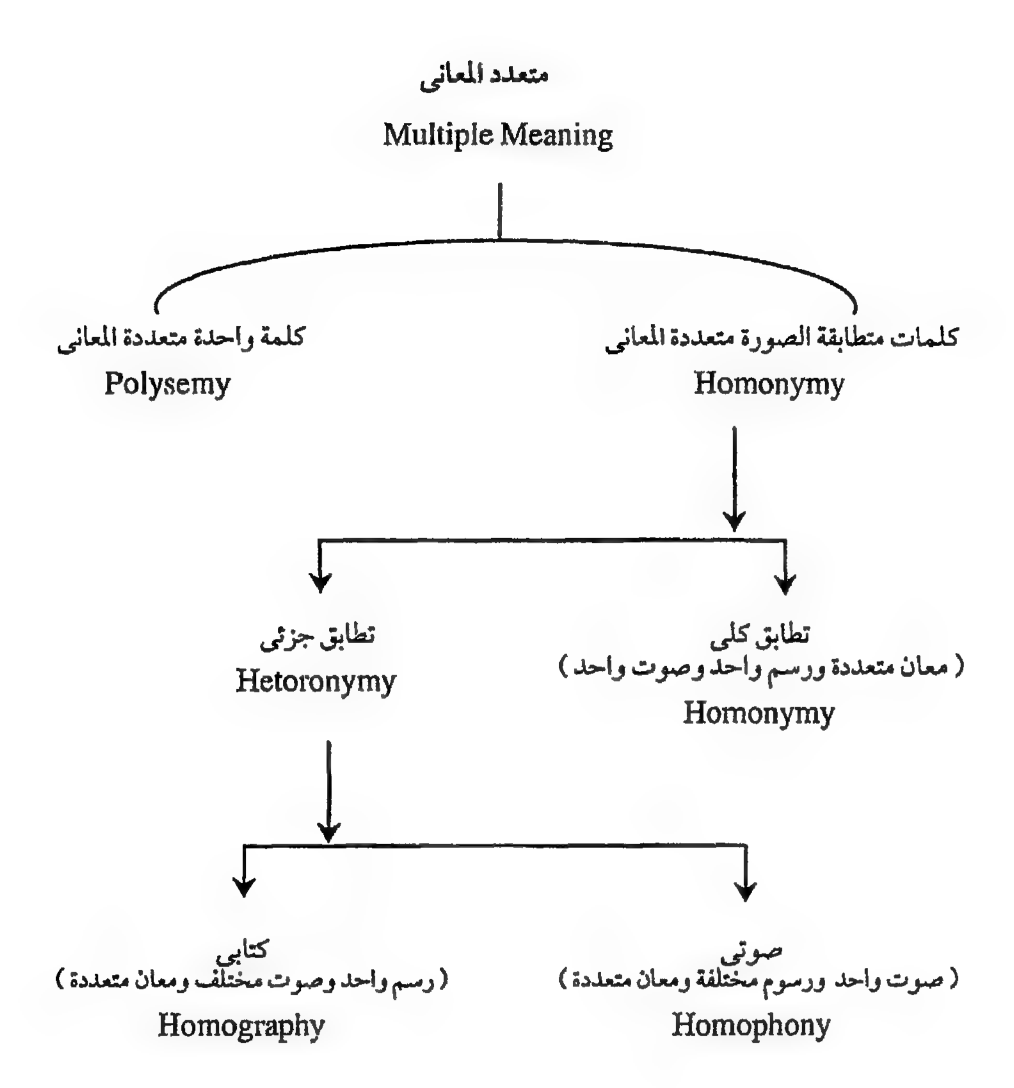
لكنه من الجائز أن نجد هومونيمي جزئي Heteronymy، حيث يكون التطابق في شق واحد من شقي الكلمة، كما في الـ Homophony والـ Homography».

والـــــــ Homophomy هو التطابق في الأصوات (الصورة المنطوقة)، و Homography هو التطابق في الرسم (الصورة المكتوبة).

فالظاهرة التي يعبر عنها بـ Homonymy إذن، قد تكون جزئية أو كلية.

بينما لا توجد إشارة إلى مثل هذا في الـ Polysemy ذلك أن هذه الظاهرة تحدث في كلمة واحدة، ففكرة التطابق بين شيئين (لفظين أو رسمين أو كلمتين) غير موجودة أصلاً.

فإذا كانت الظاهرتان معًا تعبران عن نوعين أو حالتين من حالات تعدد دلالة الكلمات، فإنه يمكننا بما تجمع لدينا من معلومات عنهما حتى الآن، أن نرسم هذا الرسم:


متعدد المعانى
Multiple Meaning
كلمات متطابقة الصورة متعددة المعانى
Homonymy
كلمة واحدة متعددة المعانى
Polysemy
تطابق كلى
(معان متعددة ورسم واحد وصوت واحد)
Homonymy
تطابق جزئى
Hetoronymy
صوتى
(صوت واحد ورسوم مختلفة ومعان متعددة)
Homophony
كتابى
(رسم واحد وصوت مختلف ومعان متعددة)
Homography

إذا كان هذا الرسم يعبر عن اتضاح الفروق بين كل من هذه المصطلحات والعلاقات بينها وما يدل عليه كل منها، فلعله يجدر بنا الآن أن نخرج من علم اللغة العام، لنرى ما يحدث في اللغة العربية بوصفها اللغة موضوع التطبيق في هذا البحث.

لقد لاحظ علماء العربية القدماء ظاهرة التعدد الدلالي، وتحدثوا عنها ضمن نظرتهم ـ الكلية التفصيلية في آن ـ لكلمات اللغة، حيث قسموها إلى:

لفظ يدل على واحد، ولفظ يدل على أكثر من واحد، ولفظين يدلان على واحد.

ويدخل التعدد الدلالي كما هو واضح في النوع الثاني، الذي سموه بالمشترك اللفظي، ودرسوه في فروع مختلفة من العلوم العربية والإسلامية، وتباينت مناهج دراستهم إياه تبعًا لتباين وجهات النظر وموضوع العناية في كل من تلك العلوم.

ولعل أكبر عناية وجهت للمشترك كانت عناية علماء أصول الفقه وعلماء اللغة، حيث كان المشترك أحد المباحث المهمة في كل من هذين العلمين، وأفادت منهما بعد ذلك العلوم الأخرى، التي دخل فيها المشترك جزءًا من مباحثها، لا مبحثًا أساسيا فيها، مثل التفسير وعلوم القرآن.

فأما الأصوليون فقد عرفوا المشترك بأنه:

«هو اللفظ الموضوع بأكثر من وضع، لمعنيين فصاعدًا، بلا نقل من معناه الأصلي إلى معنى آخر»[1] وبذلك أخرجوا النوعين الأخيرين لأنهما لم يوضعا لمعنيين، لكنهما استعملا في معنيين، فقد اعتبروا إذن بأصل الوضع.

وربما يكون مصدر هذه التفرقة هو الفكر الفلسفي، ينقل د. فايز الداية عن الفارابي في كتاب العبارة قوله إن «الفرق بين المنقول والمشترك أن المشترك إنما وقع الاشتراك فيه منذ أوّل ما وضع، من غير أن يكون أحدهما أسبق في الزمان بذلك الاسم [يعني الرمز اللغوي] والمنقول هو: الذي سبق به [يعني الرمز اللغوي] أحدهما في الزمان [يعني المعنيين] ثم لقب به الثاني واشترك فيه [في الرمز اللغوي] بينهما [يعني المعنيين]»[2].

أما بالنسبة للغوي معاصر فهو لا يجد دليلاً قاطعًا على ما يسمى «بأصل الوضع» بل لعلّه يعتبر «الاستعمال» هو المصدر الأولى بالاعتبار عند التحليل الدلالي، وهو سيتوقف كثيرًا أيضًا عند فكرة الوضع والخلاف حولها.

---

(١) محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، ج١، ط١، بيروت ١٩٧٤م، ص٤٣٤.

(٢) د. أحمد فايز الداية، علم الدلالة العربي، دار الفكر، دمشق ١٩٨٥م، ص٧٩.

ويجد النظر اللغوي المعاصر شيئًا من الغرابة في إخراج المنقول من المشترك. ذلك أن النقل، مع تقادم العهد، يعد واحدًا من عوامل التطور في دلالات الألفاظ، وتعيش الألفاظ بدلالاتها المتعددة في العصر الواحد (1)، فتكون بذلك مما ينطبق عليه التعريف العام للمشترك وهو: «اللفظ الواحد للمعاني المتعددة».

وتتحدد رؤية الأصوليين وتعريفاتهم بمسلماتهم وقواعد علمهم، لذلك فإن ما يهمنا هنا هو تعريف اللغويين للمشترك، والأنواع التي أدخلوها فيه والأخرى التي أخرجوها منه، لكي نتبين في النهاية، رؤيتهم التعدد الدلالي وتقسيماته، ونقارن بينها وبين معطيات اللغويات الحديثة، ثم نبين أين يقع بحثنا هذا من هذه الخارطة.

نقل السيوطي في المزهر عن ابن فارس قوله (2): «يسمى الشيئان المختلفان بالاسمين المختلفين، وذلك أكثر الكلام كرجل وفرس. وتسمى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد؛ نحو عين الماء وعين المال وعين السحاب. ويسمي الشيء الواحد بالأسماء المختلفة؛ نحو السيف والمهنَّد والحسام».

فهذا التقسيم هو التقسيم العام لألفاظ اللغة باعتبار عدد المعاني التي تدل عليها.

يقول السيوطي(3) و«القسم الثاني مما ذكره [يعني ابن فارس] هو المشترك الذي نحن فيه.

وقد حدَّه أهل الأصول بأنه اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر، دلالةً على السواء عند أهل تلك اللغة، واختلف الناس فيه، فالأكثرون على أنه ممكن الوقوع، لجواز أن يقع إما من واضعين، بأن يضع أحدهما لفظًا لمعنى، ثم يضعه الآخر ويشتهر ذلك اللفظ بين الطائفتين في إفادته المعنيين، وهذا على أن اللغات غير توقيفية.

وإما من واضع واحد لغرض الإبهام على السامع، حيث يكون التصريح سببًا للمفسدة [أو لدواعي اللغة الأدبية أو غير ذلك من أسباب تعمد الإبهام] والأكثرون أيضًا على أنه واقعٌ لنقل أهل اللغة ذلك في كثير من الألفاظ». «وذهب بعضهم إلى أن الاشتراك أغلب... ولا خلاف على أن الاشتراك على خلاف الأصل» (4).

(1) راجع: رمضان عبد التواب، التطور اللغوي، ط2، الخانجي، القاهرة 1995م، ص189، 200.
(2) السيوطي، المزهر، ج1، ص369.
(3) المرجع السابق، ص369.
(4) المرجع السابق، ص 370.

* فتعريف الأصوليين الذي ذكره السيوطي يختلف عن التعريف السابق.

* وقد ألمع إلى طرف من الخلاف النظري في مدى إمكانية حدوث مثل هذه الظاهرة، وهي من الخلافات المشتهرة بين اللغويين القدامى[1].

* وذكر رأيين للعلماء ضمن محاولاتهم اكتشاف أسباب وجود الظاهرة التي أجمعوا أنها على خلاف الأصل، باعتبار وظيفة اللغة الإنسانية التي هي التواصل بالإبانة عن المقاصد والأفكار، ولا يكون هذا بالإبهام.

وهذان الرأيان هما: تعدد الواضع، أو قصد الإبهام، لأسباب مختلفة ضرب لها مثلاً دفع المفسدة المترتبة على التصريح.

ويستلفت النظر في عبارة السيوطي أن بعض أجزائها شديد المشابهة لعبارات وردت في تعريفات كريستال وتوضيحاته لمتعدد الدلالة، فقد أشار إلى حالة تعمد الإبهام كما أشار إلى كثرة الـ Polysemy بالنسبة لألفاظ اللغة.

وهي تشابهات تؤكد وجهة النظر القائمة وراء علم اللغة العام بما يضمه من قواعد ومبادئ مشتركة بين اللغات الإنسانية جميعًا، وتذكر بما يقال عن وحدة المعرفة الإنسانية وتكاملها.

فحدهم للمشترك على ما يبدو من نص السيوطي كان يتسم بالعموم دون التفاصيل. ورغم رفض بعض العلماء اعتبار المنقول نوعًا من المشترك، فإنَّ هذا لا ينفي أن النقل يساهم في تكوين الظاهرة، ولا يمكننا بحال أن نجزم بأن «أصل الوضع» كان للمعنى (أ) دون (ب) إلا في حالات النقل من الحسِّي للمعنوي وما إلى ذلك مما يقع داخل اشتقاقات الجذر الواحد.

كما أنه لا يمكننا الجزم بأن «الواضعين» وضعا اللفظ للمعنيين في وقت واحد دون «سبق لأحدهما على الآخر» على ما ذهب إليه الفارابي[2] لكننا نستطيع الجزم، من خلال المادة الغنية التي تقدمها لنا المعاجم والاستعمالات العربية، بأن لفظًا ما يدل على عدة معان أو لا يدل، كما نستطيع أن نجد علاقات بين هذه المعاني أو لا نجد، فالمنقول مثلاً، غالبًا ما يسهل اكتشاف العلاقة بين معنييه أو معانيه، ومع ذلك فإنه يصعب أحيانًا اكتشاف سبب التعدد، أو الوجه الذي منه حملت اللفظة في الاستعمال العربي بتلك

---

(١) للاستزادة في التفاصيل انظر: أحمد مختار عمر، ص١٥٦.

(٢) مقدمة المحقق لكتاب الأجناس من كلام العرب، لأبي عبيد القاسم بن سلام، ص٩.

المعاني المتعددة، ربما لبعد الجذور التاريخية لهذه اللغة وربما لدقة الرابط بين المعنيين حتى تصعب على اللغوي ملاحظته.

كما أننا نستطيع غالبًا بملاحظة العلاقات الصرفية والاشتقاقية بين بني الكلمات أن نعرف ما إذا كان أصلها واحدًا أم متعددًا ومتباينًا.

كما نستطيع بدراسة موسَّعة لأحد مصادر المشترك اللفظي مثلاً أن نقسم هذه الألفاظ إلى مجموعات تبعًا لسبب التعدد أو للعلاقات الدلالية أو الصرفية أو لأية اعتبارات لغوية أخرى تمليها طبيعة عملٍ ما وأهدافه [1].

أما ما يوجد لدينا حتى الآن، فهو:

١ ـ المشترك كاسم عام: لكل لفظٍ تعددت دلالته في العربية (مع التحفظ على فكرة دخول المنقول فيه أولا).

٢ ـ المنقول: كاسم خاص لنوع من أنواع التعدد الدلالي كان السبب فيه هو انتقال اللفظ من دلالة لأخرى لسبب معنويٍّ مشترك ربط بين الدلالتين.

٣ ـ أنواع مختلفة من المشترك: لم تصنف دائمًا بصفتها هذه، لكنها مما ينطبق عليه التعريف العام للمشترك ومن ذلك:

أ ـ الأضداد: هي الألفاظ التي تدل على معنيين أحدهما ضد الآخر (وأحيانًا يتمكن اللغوي من معرفة أسباب الاشتراك فيه كأن تكون أسبابًا اجتماعية مثلاً، وأحيانًا يتعذر هذا).

ب ـ مما ذكره ابن جني في الخصائص: تصادف تشابه كلمتين، تشابهًا شكليًا كاتحاد الصورة الذي تحدث عنه كريستال، على حين يختلفان في الأصل الصرفي مثل:

* شهود: جمع شاهد.

* شهود: مصدر شهد يشْهدُ شهودًا.

* وما ذكره ابن جنِّي تحت عنوان: «اتفاق المصاير على اختلاف المصادر» ومنه:

* ما يوهم أنه كلمة واحدة وهو كلمتان تشاكلتا بسبب النبر والتنغيم مع كثرة

(١) ذكر ابن جني في الخصائص أنواعًا من الألفاظ يمكن اعتبارها من أنواع متعدد الدلالة بمفهومه الحديث في علم اللغة، راجع في ذلك ج٢، ص١٠٥ وج٣ ص ٩٦، ص١٦٦، تحقيق: محمّد علي النجّار، ط٣، الهيئة العامة للكتاب، مصر١٩٨٦م.

الدوران على الألسن حتى اختفت أصولهما الحقيقية وذكر ذلك في باب: «توجيه اللفظ الواحد إلى معنيين اثنين»[1] مثل:

زاحم بعود أودع، وزاحم بعود أو دع، ومن القرآن: «ويكأن»، و«وي كأنَّ»

وهذا من أثر المفارقة بين اللغة الشفاهية والكتابية.

تفرقة بين أنواع من المشترك أشار إليها علماء العربية المحدثون كالدكتور أحمد مختار عمر، مثل:

- المشترك الذي لا تعرف العلاقة بين معانيه.
- المشترك الذي تعرف العلاقة بين معانيه[2].

وقد أثار ها النوع شيئًا من الحيرة والخلاف في الرأي بين علماء العربية المحدثين والقدماء على حدٍ سواء:

فأراد بعضهم أن يعتبر النوع الذي لا تعرف العلاقة بين معانيه -أو لا توجد- هو فقط المشترك، مثل ابن درستويه والدكتور إبراهيم أنيس[3].

على حين نجد في أمثلة المشترك التي جمعها القدماء، كثيراً مما تعرف العلاقة بين معانيه أو بعضها، ما يدل على أن أكثر من جمع فيه من العلماء، كان ينظر إلى محض تعدد الدلالة، بمفهومٍ عام يتسع ليضم الأنواع المختلفة.

وأن من أخرج بعض الأنواع منه، لم يمتد بتنظيره هذا إلى التطبيق ليصنف المادة الموجودة أو يجمع ما ينطبق عليه تعريفه.

وقد بنى أصحاب الرأي الأول موقفهم، على أن المعاني التي تربطها علاقة ما هي في الحقيقة معنى واحد، أضيفت إليه بعض الظلال عند الاستعمال[4].

وخطورة هذا الرأي تكمن في أن التسوية بين المعاني المختلفة تشبه أن تكون تسويةً بين الألفاظ المختلفة.

لأن ظلال المعاني هي أجزاء منها لا يمكن تجاهلها، ولا يمكن تجاهل أن هذه الظلال

---

(١) ابن جني، الخصائص، ج٣، ص١٦٦ وبعدها.

(٢) راجع: أحمد مختار عمر علم الدلالة، ص ١٦٢ وبعدها.

(٣) انظر: إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص٢١٣- ٢١٥.

(٤) هذه الفكرة كانت وراء كتاب تحصيل نظائر القرآن للحكيم الترمذي، وفيه تفاصيلها وتطبيقاتها.

تؤثر في الدلالة الكلية وتجعل المعنى الأصلي «المزعوم» معنى آخر. ولو كان « فرعيا » فهذا لا ينفي أنه «آخر»، تماما كما لا يمكن تجاهل حروف الزيادة في المشتقات من مادة واحدة، وكما لا يمكن تجاهل نقطة الخاء في التفرقة بين الفعلين: (ينضح) و(ينضخ) في مثال الدكتور إبراهيم أنيس الذي لجأ إليه عند حديثه عن أنواع الدلالات (١).

أما الدكتور كمال بشر فيميل -على ما يبدو- إلى أن يعتبر الاشتراك فيما يكون لفظه متشابهًا وهو كلمات مختلفة (مثل غُروب الشمس، وغروب جمع غرب) في المثال الذي أورده (٢) ويبدو أنه في ذلك يعتد بالتشابه الصوتي والكتابي الذي يجعل اللفظين كلفظ.

٥ - كتب أُلِّفت في جمع الألفاظ المشتركة تحت تعريفها العام، (دلالة اللفظ الواحد على أكثر من معنى)، مثل المنجَّد لكراع النمل(٣).

٦ - كتب أُلِّفت في الألفاظ الواردة في القرآن الكريم على معانٍ مختلفة، أي يقال فيها بالتعدد بناءً على الاستعمال القرآني فقط.

وهذه هي كتب الوجوه، التي يتوجه هذا البحث لدراسة سياقات ألفاظ المتعدد الدلالي فيها. وأكثر الألفاظ المجموعة في هذه الكتب تنتمي إلى النوع الشائع الجمع فيه، وهو اللفظ الواحد، الذي تعددت معانيه، والعلاقات بينها واضحة، ويرجع تعدد المعاني فيه إلى الاستعمال أكثر من كونه راجعًا إلى ما يعرف بأصل الوضع وأصل اللغة.

والسؤال الآن: أين يمكننا أن نضع المشترك اللفظي على خارطة التعدد الدلالي بمفهومه في اللغويات الحديثة كما بيناه آنفًا؟!

في الحقيقة إن هذا يتوقف على طبيعة التقسيم الذي ستتناول المشترك باعتباره.

وبملاحظة أن ظاهرتي الهومونيمي والبوليزيمي عامتان في اللغات الإنسانية - وهذا سبب وجودهما في مراجع علم اللغة العام - فما يمكننا فقط هو بحث: أي هذه الأنواع موجود في العربية وأيها غير موجود، على سبيل المقارنة لا غير، وربما ينبغي علينا أيضًا

---

(١) إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص٤٦

(٢) كمال بشر، دراسات في علم المعنى، ص١٨٠-١٩٠، القاهرة، ١٩٨٥.

(٣) بتحقيق أحمد مختار عمر، ، ضاحي عبد الباقي، ط٢ عالم الكتب، القاهرة ١٩٨٨م.

أن نختار بعض الاصطلاحات العربية لنستعملها عند تطبيق نظريات اللغويات العامة على علم اللغة العربية.

ويميل الظن إلى أن يكون الاشتراك الحقيقي هو البوليزيمي[1] باعتباره واقعًا في لفظ واحد ذي معان متعددة وهي نفسها حدود تعريف كريستال، فيتطابق التعريفان، هذا بقطع النظر عنَ إمكانية العثور على سبب التعدد والعلاقة بين المعاني لأن هذا أمرٌ خارج عن التنظير ويدخل في مهمة المحلل اللغوي عند تناول النصوص بالتطبيق.

وأما ما يعرف بالهومونيمي، فليس في الحقيقة إلا اشتراكًا زائفًا أو خادعًا إذا ما ربطناه بالتعريف العربي للاشتراك لأنه واقع في لفظين يبدوان كالواحد وليسا واحدًا.

ويشبه أن يكون منه، لفظان مثل: أنَّ، أنَّ.

فالمعنيان مختلفان، وأصلا اللفظين مختلفان: أنَّ حرف يدل على التوكيد ولا ينصرف، وأنَّ يئن أنينًا فعل يعني التوجع بصوت معين.

وظاهر اللفظين واحد، أي صورتهما واحدة[2].

والتطابق هنا كلي ـ على ما يرى ـ صوتيا وكتابيا.

ونحسب أن التطابق الجزئي لا يقع في العربية كتابا فقط Homography[3] لأن العربية تكتب كما تنطق فلا يمكن أن يختلف الرسم عن الصوت، والأمر يحتاج إلى استقصاء ليس هذا موضعه[4].

فهل وقع في أثناء جمع الألفاظ المشتركة أن جمع بينها لفظان مختلفا الأصل متشابها الصورة؟ وبعبارة أخرى هل أدخل علماؤنا المشترك الخادع ضمن المشترك اللفظي عندما تصدوا للتطبيق؟ هذا الأمر أيضًا يحتاج إلى دراسة تختص به.

---

(١) ذلك أن حد العرب للفظ كان دائمًا يدخل فيه البعد المورفولوجي (الصرفي) للفظ إذ قسمت الألفاظ باعتبار أن جذورها الصرفية هي التي تمايز بعضها من بعض.

(٢) مما يدخل في الاشتراك الخادع، الأنواع التي ذكرناها ص٨، مستمدةٌ من الخصائص لابن جني.

(٣) يمكننا أن نطلق على هذا النوع: المتطابق كتابيا، وعلى قسيمه المتطابق صوتيا أو لفظيا.

(٤) ومما يفيد في مثل هذا الاستقصاء ما تؤكده أستاذتنا الدكتورة عائشة عبد الرحمن من أن «العربية تخالف بين المعاني بالمخالفة بين المصادر والأسماء، فالفعل رأى يختلف معناه بالنظر إلى مصادره والأسماء المشتقة منه، ليكون: رأى رأيا، رأى رؤيا، رأى رؤيةً، ويمكن تتبع الأمثلة والتفريعات المختلفة على هذه القاعدة المهمة في فهم تفاصيل نظام بناء اللغة العربية، وكذلك فهم أنماط الاشتراك اللفظي.

أما دراستنا هذه، فتعنى من المتعدد الدلالي، باللفظ الواحد ذي المعاني المتعددة أي المشترك اللفظي الحقيقي المكافئ في ظننا لمصطلح البوليزمي في علم اللغة العام[1].

وتستمد مادتها من الكتب التي جمعت نوعًا خاصا من المشترك سمته بألفاظ الوجوه، وهي الألفاظ التي تعددت دلالتها في الاستعمال القرآني، وجمعت في كتب أطلق عليها مؤلفوها «علم الوجوه والنظائر» الذي تتبعنا تطوره ودلالات اصطلاحاته في الصفحات السابقة.

---

(١) لا تميل هذه الدراسة إلى حسم الإشكال النظري حول الموضوع، لكنه ينبغي علينا أن نثبت ملاحظة أن فكرة «المعنى الأصلي» مرتبطة بنظرية وضع اللغة، وبالاعتماد عليها في بحث الدلالة.

المبحث الثالث

السياق

«وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم،

فمن أهمله غلط فى نظره، وغالط فى مناظرته»

ابن قيم الجوزية

ليست كلمة السياق بحادثة في مجال البحث الدلالي.

ومع ذلك، فإن اسم «Firth» [1] يتبادر إلى الذهن فور سماع كلمة السياق، وبصحبته عدد من المصطلحات مثل سياق الحال [2] والسياق اللغوي [3] وغيرهما من الاصطلاحات اللغوية الحديثة.

ذلك أن أخذ السياق في الاعتبار ظلَّ جزءاً متضمنًا في البحث اللغوي والنقد الأدبي، حتى حاول فيرث أن يبني نظريته اللغوية على السياق بوصفه اتجاهًا جديداً يمكن أن يكون متكاملاً ومفيداً للتحليل الدلالي.

أما فيما قبل جهود فيرث، تلك التي يظن أنها بنيت على بحوث Mali-nowisky [4] عالم الأنثروبولوجي الذي درس لغة «التروبرياند» وتحدث عن أثر السياق في تكوين دلالاتها، فقد كان السياق - قبل فيرث بزمن طويل - جزءاً من اتجاهات النقد الأدبي ولو لم يسمَّ باسمه الخاص، وليست فكرة الاتجاه التقليدي في النقد الأدبي عن أثر البيئة في الأدب، ولغته، سوى تعبيراً آخر عن السياق الثقافي [5] الذي اعتبره K. Ammer [6] الشعبة الرابعة من شعب السياق.

(١) مؤسس المدرسة الإنجليزية الحديثة في الدرس اللغوي، انظر: Encyclopedia Britanica, Linguistics. كمال بشر علم المعنى، ص١٠٤، أحمد مختار عمر، علم الدلالة ص٦٨، بالمر علم الدلالة ص٧٤.

(٢) Context of Situation

(٣) Linguistic Context

(٤) انظر: ف. ر. بالمر، علم الدلالة، ص٧٤.

(٥) Cultural Context

(٦) انظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص٦٩.

وقد عني علماء العربية بـ « مطابقة الكلام لمقتضى الحال»، وجعلوه شرطًا ينبغي توافره ليكون الخطاب أدبيا وبليغًا [١].

وقد تحدث البلاغيون عن هذه المطابقة بوصفها معيارًا ينبغي على الأديب مراعاته عندما يتصدى للعمل الأدبي، وتنبغي على الناقد ملاحظته عندما يتصدى للحكم على النصوص.

ويميل اللغويون المعاصرون إلى استبعادالمنهج «المعياري»، لصالح المنهج «الوصفي» اتجاهًا عاما للمناهج الحديثة في نقد الأدب وتحليله.

وهذا التباين بين الميلين، لا يمنع أن نستمد أدوات للتحليل، مما كان «شروطًا» قبل قرون.

فمقتضى الحال هو سياق الواقع الخارجي المحيط باللغة، وهو مؤثر في اللغة لكنه ليس من صميمها [٢]، إذ إن أثره في اللغة يرجع إلى الظرف الخارجي المحيط بالمتكلم والمخاطب، أكثر من كونه راجعًا إلى اللغة نفسها ألفاظًا أو معان.

وهو بهذا المفهوم يقترب من مفهوم السياق الثقافي عند المدرسة الإنجليزية الحديثة[٣].

وفي واحد من أهم علوم العربية، وأقربها إلى البحث الدلالي بمعناه العام، كان لفظ « السياق» مستعملاً بشكل مباشر، في تحليل دلالات النص القرآني وتحديدها.

ذلك هو علم «التفسير»، يقول ابن القيِّم: [٤].

«السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوّع الدلالة.

وهذا من أعظم القرائن الدالَّة على مراد المتكلم، فمن أهمله، غلط في نظره، وغالط في مناظرته.

فانظر إلى قوله تعالى: **﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾**[٥].

---

(١) كمال بشر، دراسات في علم المعنى، ص١٤٠ .

(٢) Extera Linguistic.

(٣) للتوسع: أحمد مختار عمر، ص٦٨ .

(٤) ابن قيِّم الجوزية، بدائع الفوائد، ج٢، ص٣٠١، تحقيق: بشير محمَّد عيون: ط١: مكتبة البيان، بيروت ١٩٩٤ .

(٥) الدخان: ٤٩ .

كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير.

والعبارة فيها تحليل نظري دقيق لدور السياق في تحديد الدلالة، لذا نتريث أمام جملها القصيرة المكثفة لنتبين بعض ما تتضمنه من دلالات، فنلاحظ تصريحه بلفظ السياق، على خلاف ما عند البلاغيين، من تعبيرات أخرى كمقتضى الحال والمقام وما إلى ذلك مما يدل على السياق غير اللغوي للنص أكثر من دلالته على السياق اللغويّ نفسه، وكأن مرجع ذلك إلى المباينة بين رؤية المفسرين ورؤية البلاغيين.

وظائف السياق

١ـ تبيين المجمل:

يعني تفصيل ما أوجز في النص ويحتاج إلى بيان من عناصر النص الأخرى.

هذا التفصيل قد يكون جزءاً من السياق اللغوي نفسه، كأن يكون مذكوراً بلفظه المباشر في النص. أو قد يكون معنى يفهم من السياق الموضوعي وشيئًا من الحقائق التي يتضمنها السياق العام أو السياق الثقافي للنص.

وقد يكون سياقًا آخر للموضوع نفسه، أو للفظ نفسه، في موضع آخر إما من النص أو من السياق العام.

وذلك كأن يقول: «وأقيموا الصلاة» فالإقامة مجملٌ، تفصيله ليس واردًا في موضع «أقيموا الصلاة» نفسه، بل في مواضع أخرى من النص القرآني، وتفصيلات أخرى لهذه الإقامة، واردة في مواضعها من السياق العام للنص، ماثلاً ـ بالنسبة للصلاة ـ في أحاديث الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ والسنة العملية.

٢ ـ تعيين المحتمل:

أي ترجيح أحد الوجهين أو الوجوه المحتملة للكلام (مركّبًا أو مفردًا)، وما أكثر ما تحتمل لغة القرآن من وجوه، يُحتاج أحيانًا إلى ترجيح أحدها، إزالةً للغموض والوهم.

وتعيين المحتمل بواسطة ملاحظة السياق وفهمه هو ما سيجري تطبيقه على الألفاظ محتملة الوجوه التي يتناولها هذا البحث باعتبارها نماذج نبين فيها هذا الجانب من دور السياق في تحديد الدلالة أو في إنتاجها، سواءً بالنسبة للقدماء، أو لتطبيقنا هذا.

٣ ـ القطع بعدم احتمال غير المراد:

قد يفهم من النص ما يتعارض مع مسلَّمات السياق العام، أو مع حقائق عامة واردة في السياق الموضوعي الذي جاء فيه اللفظ، ففي كل هذه الأحوال يستطيع السياق أن يقطع لنا في دلالة العلامة اللغوية، وهذا عندما يكون جليا في أحد التأويلات أنه غير مراد، ويستدل على عدم إرادته بالدلائل السياقية ـ اللغوية أو غير اللغوية ـ كالموضوع والبيئة الثقافية للنص.

ومثل ذلك قول الله تعالى: **﴿فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون الذين هم يراءون ويمنعون الماعون﴾**[1].

إذا تناولنا النص بالتحليل اللغوي، لنحدد دلالة لفظ «المصلين».

يمدنا السياق العام بالمحدِّد الدلالي الأوَّل، وهو في الحقيقة يمدنا بالإشكال: كيف يكون الويل (تهديد وتخويف) للمصلين، والصلاة أصلٌ من أصول الدين، وركن من أركانه، بل وهي عماده الذي لا يقبل العمل دونه؟!

فالمعنيٌّ «بالمصلين» في الآية إذن، ليس كل مصل، أو بعبارة أخرى إن المعنى هنا يستدعي أن نحدَّه بمعالم أخرى يملي السياقُ العام البَحث عنها ودونها نضلّ في فهم المعنى.

وهنا يتبين دور السياق اللغوي إذ يحدد معلمًا جديدًا من معالم المعنى؛ قوله تعالى: **﴿الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾**، إذ هو وصفٌ للفظ المشكل، تال له مباشرةً، فهؤلاء المصلون، هم الذين يسهون عن الصلاة، ويهملونها، وما تزالُ الجملة بحاجة إلى محددات أكثر تفصيلاً لدلالة «ساهون».

فماذا يقصد بالسهو عن الصلاة هنا؟! نسيانها غفلةً عن وقتها ؟أم الشرود فيها غفلةً عن معانيها؟.

السياق العام للقرآن يمنع أن يكون النسيان سببًا للويل «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[2] فحتمًا لا يكون السهو هو النسيان، فما هو إذن؟

---

(١) الماعون: ٤-٧.

(٢) حديث صحيح، أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، ج٢، ص٥٦، صححه الشيخ أحمد شاكر والشيخ ناصر الدين الألباني وسبقهما إلى ذلك ابن حبان في صحيحه.

انظر: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل لمحمد ناصر الدين الألباني، ط١، بيروت، ١٩٧٩، ج١، ص١٢٣ حديث رقم ٨٢.

وهو أيضًا في صحيح الجامع الصغير للألباني من طريق ثوبان عند الطبراني برقم ٣٥١٥، ط٢، بيروت، ١٩٨٦.

تناول الخطابي (ت٣٨٨هـ) هذا اللفظ في رسالة عن إعجاز القرآن قال:

«حدثني محمَّد بن سعدويه، قال حدثني محمد بن عبد الله الجنيد، قال: حدثني محمَّد بن النضر بن مساور، قال حدثنا جعفر بن سليمان عن مالك بن دينار، قال جمعنا الحسن لعرض المصاحف، أنا وأبا العالية الرياحي ونصر بن عاصم الليثي وعاصمًا الجحدري؛ فقال رجل: يا أبا العالية، قول الله تعالى في كتابه: ﴿فويلٌ للمصلين. الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾ ما هذا السهو؟!

قال: الذي لا يدري عن كم ينصرف، عن شفع أو وتر، فقال الحسن: مه يا أبا العالية، ليس هذا بل الذين سَهَوْا عن ميقاتهم حتى تفوتهم. قال الحسن: ألا ترى قول الله عز وجل: ﴿عن صلاتهم﴾؟!

... قال: وإنما أتي أبو العالية في هذا الحديث؛ لم يفرق بين حرف «عن» و «في» فتنبّه له الحسن فقال: ألا ترى قوله: ﴿عن صلاتهم﴾ يؤيد أن السهو الذي هو الغلط في العدد إنما هو يعرض في الصلاة بعد ملابستها. فلو كان هو المراد لقيل: في صلاتهم ساهون، فلما قال عن صلاتهم دلَّ على أنَّ المراد به الذهاب عن الوقت[1].

حدٌّ آخر لدلالة اللفظ يأتي بعد ذلك:

الذين هم يراءون، تتابعًا للجمل المحددة لدلالة لفظ المشكل، فخصص دلالة السهو عن الصلاة، بأن تكون أعمالهم من الرياء.

وتركت دلالة ﴿يراءون﴾ على إطلاقها وعمومها، دونما مفعول أو متعلق. فجعل سمة كل أعمالهم وأقوالهم المراءاة، مراعاةً للظاهر من أعمالهمٌ؛ القيام بالصلاة؛ إهمالاً لمعانيها العميقة التي لا يقدر الناظر من الخارج على إدراكها.

ثم ذكر دليل المراءاة، الدليل العملي الذي يستدل به على المراءاة، لأننا لا نستطيع الحكم على ما في قلوبهم؛ «أفلا شققت عن قلبه» [2] إلا بأعمالهم.

فدلَّ بالعمل؛ منع الصدقة ﴿ويمنعون الماعون﴾، والصدقة عملٌ أساسه الإسلامي الخفاء «لا تعلم شماله ما أعطت يمينه»[3]، على مزيد من التفصيل للدلالة.

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص٣٢، ٣٣، ط٤ در المعارف القاهرة ١٩٩١م.

(٢) رواه مسلم عن أسامة بن زيد رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ج٢ ص٩٩، صحيح مسلم بشرح النووي، القاهرة (د. ت).

(٣) متفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

انظر: كفاية المسلم في الجمع بين صحيحي البخاري ومسلم، للشيخ: محمَّد أحمد بدوي الدسوقي، ج١، ص٢٤٠، القاهرة ١٩٨٧م.

فمنع المساعدة عن الناس هو وصمة عملهم بالمراءة، العمل الذي يتضمن الصلاة، بما هي أول الأعمال التي تطلب من المسلم ويسأل عنها.

وهكذا كان تتابع الجمل، الواصفة لاسم الفاعل (المصلين) بالسهو عن الصلاة ثم المخصصة لدلالة بعضها على البعض بوصم عملهم بالرياء، دليلاً على معنى المصلين، قاطعًا بعدم احتمال غير هذا المعنى الذي حدده السياق تفصيلاً بثلاث جمل واصفة متعاقبة.

وتضاف إلى هذا السياق اللغوي، دلالة السياق العام للنص القرآني على عدم إمكان أن يكون المراد هو المحافظين على الصلاة المكثرين منها كما قد يوحي ظاهر اللفظ.

٤، ٥ ـ تخصيص العام، وتقييد المطلق:

لقد توسع علماء الأصول في الحديث عن العام والخاص من ألفاظ القرآن الكريم، وكذلك المطلق والمقيد، وهذه صفات في الألفاظ تتعلق بالدلالة أولاً، ولما كان التفسير يبحث الدلالات القرآنية عامة بحثًا تطبيقيا، فقد عني المفسرون كذلك بدلالات هذه الأنواع الأربعة من الألفاظ، وجعلوا معرفتها من أنواع علوم القرآن [١] وقد قسمت الألفاظ إلى خاص وعام ومطلق ومقيد باعتبار جوانب معينة من دلالاتها.

ودلالة السياق على تقييد المطلق أو تخصيص العام، تعني إخراج اللفظ عن أصل دلالته (نعني الأصل بالنسبة إلى تقسيم علماء الأصول والمفسرين له).

وهذا ليس بالأمر الهين إذا ما نظرنا إلى الأهمية الكبرى التي أولاها علماء النص القرآني لفهم هذه الأنواع والتمييز بينها شرطًا لفهم دلالة النص فهمًا صحيحًا.

ومن أمثلة ذلك:

تقييد قول الله تعالى: ﴿أجيب دعوة الداع﴾ بـ ﴿إذا دعان﴾[٢]، وتقييد قوله تعالى ﴿من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها﴾[٣] بقوله ﴿من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما يشاء لمن نريد﴾[٤] فعلّق «ما يريد بالمشيئة والإرادة» [٥] وهذا تقييد مطلق.

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي، ج٢، ص ١٥، ١٦، الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، ج٢، ص١٦، ص٣١.

(٢) البقرة: ١٨٦.

(٣) الشورى: ٢٠.

(٤) الإسراء: ١٨.

(٥) البرهان، ج٢، ص١٦.

أما عن تخصيص العام ففيه قول الزركشي[1]:

«لايستدل بالصفة العامة إذا لم يظهر تقييد عدم التعميم ويستفاد ذلك من السياق، ولهذا قال الشافعي: اللفظ بيِّنٌ مقصوده، ويحتمل في غير مقصوده».

ومن أمثلته تخصيص العام في قوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمنًا متعمدًا﴾[2] فمتعمداً تخصيص العام (مَنْ). وتقييد المطلق في (أحلت لكم بهيمة الأنعام) بقوله ﴿إلا ما يتلى عليكم﴾[3].

فلولا السياق، ما استدل على تفاصيل هذه المعاني وما فيها من أحكام.

وقد توسع الأصوليون في دراسة هذا توسعًا كبيراً.

٦- تنوّع الدلالة:

من أمثلة دلالة السياق على تنوّع الدلالة قول الله تعالى:

﴿ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين. ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين﴾[4]، ﴿فأنشأنا لكم به جنات من نخيل وأعناب لكم فيها فواكه كثيرة﴾[5] وقوله: ﴿وهو الذي أنشأ جنات معروشات والنخل والزرع مختلفًا أُكُلُه والزيتون والرمان متشابهًا وغير متشابه﴾[6].

فقد دلت الأنواع المذكورة بعد الألفاظ العامة (أزواج، جنات، الزرع) على تنوع المعنى المراد بتلك الألفاظ، إلى الأنواع المختلفة من الحيوان والنبات، فالأزواج لفظ واحد تعدد ما يدل عليه من أنواع، ضأن ومعز وإبل وبقر، والجنات المعروش منها غير جنات النخيل، والجنات نفسها لفظ يدل على نوع (مكان) يتفرع بحسب ما يزرع فيه من نخيل وأعناب وزيتون ورمان؛ مختلفًا أكله.

فهذا أحد وجوه تنوع الدلالة، الذي يدلّ عليه السياق وكما قد تتضمن دلالة اللفظ الواحد أنواعًا مختلفة فقد يُشار إلى بعض هذه الأنواع في موضع آخر، فتتظاهر الآيتان أو الآيات لتجعل تلك الأنواع جميعًا جوانب دلالة اللفظ، ومثل ذلك آية الجنات الأولى والثانية، إذ لم تتضمن الأولى الزيتون والرمان اللذين ذُكرا في الثانية.

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص١٨.
(٢) النساء: ٩٣.
(٣) المائدة ١.
(٤) الأنعام: ١٤٣، ١٤٤.
(٥) المؤمنون: ١٩.
(٦) الأنعام: ١٤١.

وقد يكون المقصود بتنوع الدلالة هو توجُّهها إلى معان مختلفة، يستدل عليها في كل موضع بالسياق فإذا جمعت الأسيقة المختلفة عند التفسير فُهمت جميع وجوه اللفظ ودلالاته المتنوعة في القرآن، وهو عمل من جمع علم الوجوه والنظائر.

والسياق «من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم» والقرينة في علوم العربية هي المسوغ الوحيد الذي يسوغ أن يفهم اللفظ على غير ظاهر معناه، وكانت من أهم أدوات البلاغيين في فهم اللغة، ودون هذه القرينة اللغوية لا يمكن للمفسر أن يبلغ فهمًا صحيحًا لمعاني القرآن أو نصوص اللغة بعامة، وقد يحدث السياق تغييراً كليا في دلالة الألفاظ.

وقد توجهت رؤية الدلالة عند علمائنا، نحو «مراد المتكلم» أي جعلت عنايتها بقصد المرسل لا المتلقي، وهذا من أثر التوجه العام للفكر الإسلامي وطبيعة أهدافه البعيدة، وهي فهم مراد الشارع، وفهم الأحكام التي تنظم حياة المسلمين، وفهم الإرشادات التي أنزل بها القرآن ﴿**هدًى للناس وبينات من الهدى والفرقان**﴾[1] وقد نسب هذا الهدى إلى الله بضمير المتكلم ﴿**فمن تبع هدايَ فلا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون**﴾[2] فمن الطبيعي بعد ذلك أن يكون الأولى بالعناية في درس الدلالة عند المسلمين هو «مراد المتكلم» باعتباره الهدف الأصلي لهذا العلم.

وهذا الاتجاه في فهم الدلالة اللغوية، ليس غريبًا على الفكر اللغوي الحديث فـ«القصد»، وهو من المعالم الخصبة في التفكير الفينومينولوجي، له نسبٌ عريق في الفلسفة الإسلامية، قال به ابن سينا، ومنه انتقل إلى الفلسفة الحديثة عن برنتانو وهسرل وشيلر[3].

وقد اشترطه ابن سينا حيث ذهب إلى أن اللفظ «لا يدل بنفسه بل بإرادة اللافظ، حتى لو خلا عنها لم يكن دالاً»[4].

فتصور العالم عند الظاهراتيين ينبع من «الوعي»[5] الذي يعد القصد من أخصّ خصائصه وأولى سماته»[6].

---

(١) البقرة: ١٨٥. (٢) البقرة: ٣٨.

(٣) من رواد الفكر الفينومينولوجي، انظر مادة Phenomenology في:
Encyclopedia of Contemporary Literary Theory, Irena R. Makaryk, University of Toronto Buffalo London, Canada, 1995.

(٤) لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، ص٨٦، ط دار المريخ، الرياض ١٩٨٩م.

(٥) Consciousness. (٦) التركيب اللغوي، ص٦.

فقصد المتكلم معنى ما، هو الذي يجعل اللفظ ذا «معنى» أي يجعله دالاً، وهكذا جدَّ المفسرون المسلمون في البحث عن الدلالة، باعتبار «مراد المتكلم» مستعينين على ذلك بمعطيات الفكر والحياة الروحية التي جاء النص القرآني منظمًا لها بل منشئًا لبعض أساسيتها.

ويمكننا أن نتخذ من المثال الذي دلَّل به ابن القيم على صحة كلامه، مثالاً تطبيقيا لمنهج تحليل السياق لاستنتاج الدلالة، قال ابن القيم: «فانظر إلى قوله ﴿ذق إنك أنت العزيز الحكيم﴾ [1] كيف تجد سياقه يدل على أنها الذليل الحقير». فالسياق هنا، قد غير الدلالة المباشرة إلى الضد، وهو ما لا يجوز ـ في قواعدهم ـ القول به دون قرينة دالّة عليه، فاعتبروا السياق هنا قرينة عليه، من القوة بما يكفي لتغيير الدلالة كليا على هذا النحو، وهي دلالة لا تحتملها هذه الألفاظ بمعانيها العامة الشائعة في العربية فالعزة لا تدل على الذل والكرامة لا تدل على الحقارة لكن تمثل سياق الآية يقود إليه، قال الله تعالى: ﴿ولقد نجينا بني إسرائيل من العذاب المهين. من فرعون إنه كان عاليًا من المسرفين. ولقد اخترناهم على علمٍ على العالمين. وآتيناهم من الآيات ما فيه بلاءٌ مبين. إن هؤلاء ليقولون إن هي إلا موتتنا الأولى وما نحن بمنشرين. فأتوا بآبائنا إن كنتم صادقين. أهم خيرٌ أم قومُ تبعٍ والذين من قبلهم أهلكناهم إنهم كانوا مجرمين. وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين. ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون. إن يوم الفصل كان ميقاتهم أجمعين. يوم لا يغني مولًى عن مولًى شيئًا ولا هم ينصرون. إلا من رحم الله إنه هو العزيز الرحيم. إن شجرة الزقوم طعامُ الأثيم. كالمهل يغلي في البطون. كغلي الحميم. خذوه فاعتلوه إلى سواء الجحيم. ثم صبوا فوق رأسه من عذاب الحميم. ذقْ إنك أنت العزيز الكريم. إن هذا ما كنتم به تمترون﴾[2].

في الآيات الأولى غير بعيد عن هذه الآية ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾ علا فرعون على بني إسرائيل، وكفر بما جاء به نبيهم وعذبهم بإيمانهم واتباعهم الرسولَ عذابًا مهينًا.

وكان من كفره إنكاره البعث والجزاء، ثم سيقت مقارنة موجزة بينه وبين من قبله من أمثاله المكذبين، فأيهم خير وأيهم يعز على عذاب الله ونقمته حين يجمعون لديه لميقات يومٍ معلوم.

---

(١) الدخان: ٤٩.

(٢) الدخان: ٢٩ ـ ٥٠.

وهنالك ينالهم بما كذبوا العذاب المهين، وقد وصفت من العذاب في الآيات صنوفًا لا عزة فيها لفرعون ولا حول ولا قوة لدفعه عن نفسه، وختمت بقول الله تعالى ﴿ذق إنك أنت العـزيز الكريم﴾. فكان وصف إهانته بالعذاب، جزاءً لإهانته بني إسرئيل بتعذيبه الذي نجَّاهم الله منه، وكانت تفاصيل الألم والإذلال الذي يلقاه في عذابه هذا، هي المفعول المعنوي للفعل (ذق) ماذا يذوق؟ يذوق العذاب المهين، بما ظن نفسه من قبل عزيزاً عاليًا لا تناله يد الله. وكان علوه وإهانته إياهم وجهين لاعتزازه بنفسه وشرف مقامه، فدخلت هذه العزة والكرامة في سياق يحطمها ويسحقها، فاستدل به المفسرون على تغير الدلالة من الظاهر إلى ما يلائم سياق الضعة والإهانة، فصيروا العزيز الكريم إلى الذليل الحقير.

فكأن السياق هنا كان منتجًا مستقلاً للدلالة، وتفرد بها في هذا النص، دون أن تكون الألفاظ أو طبيعة التركيب النحوي مساعدةً له، كما قد يحدث في أمثلة أخرى.

وإن كان يمكننا أن نبني فكرةً نظريةً ما على اختيار ابن القيم هذا المثال، فإنه يمكننا أن نقول إن السياق في رؤية ابن القيم للدلالة كان عنصراً أساسيا في تكوين الدلالة، ليس فقط في التحقق منها، لذلك اختار هذه الآية دون غيرها من عشرات الأمثلة التي تكون مساهمة السياق فيها جزئية فقط.

وإذا كانت طبيعة التفسير تميل إلى التطبيق أكثر من التنظير، فإننا ربما لا نجد مئات النصوص التي تشرح طرق الفهم ودور العناصر اللغوية وغير اللغوية في تحديد الدلالة، ولا نجد تعريفات واصطلاحات وشروحًا ودروسًا في الإجراءات، لكننا نجد مئات من الأمثلة والتطبيقات التي لا تخذل الباحث عندما يريد استنباط المنهج أو استلهامه.

وقد ذكر الزركشي عبارة ابن القيم نفسها[1] يقول: «الرابع: [من الأمور التي تعين على المعنى عند الإشكال] دلالة السياق، فإنها ترشد إلى تبيين المجمل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالَّة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته، وانظر إلى قوله تعالى ﴿ذقْ إنك أنت العزيز الكريم﴾، كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير».

---

(١) البرهان، ص٢٠٠.

وهذا يدل أن عبارة ابن القيم، بما فيها من قواعد قد أصبحت بمثابة واحد من قوانين الدلالة عند من جاء بعده [1]، نظريا وتطبيقيا، وقد لا يكون التطبيق قد استند إليها، باعتبار التطبيق في الفكر الإسلامي، كان سابقًا على التنظير، وجاء التنظير استخراجًا ونقدًا بعد ذلك، لكن فكرتها على كل حال سارية في أوصال العمل التفسيري الذي يراه قارئ التفسير واضحًا، وستأتي في هذا البحث اقتباسات كثيرة من الآراء التي بناها المفسرون على فهمهم السياق.

وتحت عنوان فصل فى «أن أحسن طرق التفسير أن يُفَسَّرَ القرآن بالقرآن» [2] حدَّد الزركشي جانبًا آخر من معالم السياق وطريقة التفسير به قال: [3] «أحسن طريق التفسير أن يفسَّر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فقد فسِّر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فإنه قد بسط في آخر، فإنَ أعياك ذلك، فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له، قال تعالى: ﴿وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبيِّن لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾[4] ولهذا قال صلى الله عليه وسلَّم: «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه» يعني السنَّة، فإن لم يوجد في السنة يرجع إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك، لما شاهدوه من القرائن...».

فهذه النصوص الثلاثة (القرآن، السنة، قول الصحابي) إذن، بمثابة سياق عام واحد، يمكن للمفسر أن يستدل بما في بعضه على بعض.

ومعلوم أن النص القرآني يتمتع بخصوصية لغوية عقدية ليست لغيره من النصوص ومن خصوصيتيه هاتين نستمد عدة قواعد لتفسيره:

أولاً: أنه يمكننا إجراء استقراء كامل لدلالة الألفاظ القرآنية ومفهومها القرآني متكاملاً ومستقلا، لأنه نصٌ مغلق، وله خصائص أسلوبية واحدة، وخط دلالي عام واحد يشتمل على كل دلالاته الجزئية والعامة وهو الرسالة الإلهية بما فيها من تأكيد لفكرة وحدانية الله، وتنظيم حياة البشر بأحكام إلهية تكفل لهم صلاح دنياهم.

ثانيًا: أنه لا يمكن أن يتضمن تعارضًا أو اختلافًا أو تناقضًا، لأنه منزل من عند الله

---

(١) توفي ابن القيم عام ٧٥١هـ، بينما ولد الزركشي عام ٧٤٥هـ وتوفي عام ٧٩٤هـ، انظر ترجمة ابن القيم في الأعلام ص٥٦، ج٦ وترجمة الزركشي ص ٦٠، ج٦.

(٢) البرهان، ص١٧٥.

(٣) البرهان، ص١٧٥، ١٧٦.

(٤) النحل: ٦٤.

سبحانه، فهو منزه عن مثل هذا النقص الذي يعتور كلام البشر ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا﴾[1] ولذلك فإن دلالاته يُظاهر بعضها بعضًا، وألفاظه يفسر بعضها بعضًا.

ثالثًا: امتداد الفكر الذي يحمله هذا النص فيما جاء به الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم، من تفصيل وبيان وقد نُصَّ في القرآن على أن في السنة هذا الامتداد المعنوي للنص المعظم. ﴿لتبيِّن للناس ما نزِّل إليهم﴾[2].

وهذه الملاحظات جميعًا إضاءات تعين المفسر أو باحث الدلالة، لأنها تمثل له قواعد أساسية عامة، لا يمكن أن تتعارض الدلالة الجزئية في موضع ما معها، ولا مع دلالة جزئية أخرى لأنه خال من الاختلاف. وتوسِّع نطاق السياق اللغوي للفظ، فسياق اللفظ القرآني الواحد، مرتبطٌ بعضه ببعض، ومرتبطٌ بمواضع أخرى ذكر فيها اللفظ، تكمل للباحث فهمه ولا يمكنه أن يفهم اللفظ مجردًا عنها، إذ هي معًا دلالة واحدة، لا تتضح حدودها إلا بملاحظة المحددات، والمحددات هي الجوانب الأخرى للدلالة.

وهذه العلاقات بين دلالات الألفاظ متشابكة ومترابطة في اللغة بعامة ومكونة لمفاهيم هذه اللغة بوصفها عالمًا مستقلا ذا وجود مطلق، يستمد دلالاته من أجزائه، وقد يتأثر بما ليس لغويا، لكن غير اللغوي هذا، لا يتحدد إلا بأداة لغوية أخرى، وهكذا لا تستطيع اللغة فكاكًا من أجزائها المختلفة، المرتبطة ارتباطًا وثيقًا في الوقت نفسه، إذ لا يبين بعضها إلا ببعض.

وهكذا أيضًا لغة الشاعر الواحدة، ولغة الشعب الواحد، فهذه محيطات لغوية ذات علاقات داخلية قوية، وتربطها منظومة فكر خاصة، ويمكن فهم بعضها من بعض.

وللشنقيطي[3] تفسير كامل يتخذ مبدأ تفسير القرآن بالقرآن منهجًا له، جاء في مقدمته أنَّ «المقصود بتأليفه أمران، أحدهما: بيان القرآن بالقرآن، لإجماع العلماء على أنَّ أشرف أنواع التفسير وأجلَّها تفسير كتاب الله بكتاب الله، إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام الله جلَّ وعلا من الله جلَّ وعلا.

وأن «من أنواع البيان التي تضمنها هذا الكتاب المبارك [يعني تفسيره] بيان الإجمال

---

(١) النساء: ٨٣.   (٢) النحل: ٤٤.

(٣) لم أستطع العثور على ترجمة له غير أن اسمه على كتابه المطبوع: محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي.

الواقع بسبب اشتراك، سواءً كان الاشتراك في اسم أو فعل أو حرف، ومثال الإجمال بسبب الاشتراك في اسم قوله تعالى ﴿ثلاثة قروء﴾ [1] لأن القُرء مشترك بين الطهر والحيض، وقد أشار الله تعالى إلى أن المراد بأقراء العدة الأطهار بقوله: ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾[2]، فاللام للتوقيت ووقت الطلاق المأمور به في الآية الطهر لا الحيض، وتدل له قرينة زيادة التاء في قوله ثلاثة قروء، لدلالتها على تذكير المعدود وهو الأطهار، فلو أراد الحيضات لقال ثلاث قروء بلا هاء، لأن العرب تقول: ثلاثة أطهار وثلاث حيضات.

..ومن أمثلة الاشتراك في اسم قوله تعالى: ﴿وليطَّوفوا بالبيت العتيق﴾[3]، فإن العتيق يطلق بالاشتراك على القديم، وعلى المعتق من الجبابرة وعلى الكريم، وكلها قيل به في الآية، وتصريح الله بأنه أقدم البيوت التي وضعت للناس في قوله تعالى ﴿إن أول بيتٍ وضع للناس للذي ببكة مباركًا﴾[4]، يدل للأوَّل.

ومثال الإجمال بسبب الاشتراك في فعل قوله تعالى: ﴿والليل إذا عَسْعَس﴾[5] فإنه مشترك بين إقبال الليل وإدباره [لما في معنى كل منهما من دلالة على الحركة البطيئة الخفية وتسلل الظلمة والنور إلى الكون] وقد جاءت آية تؤيد أن معناه في الآية أدبر وهي قوله تعالى ﴿والليل إذا أدبر. والصبح إذا أسفر﴾[6] فكون عسعس في الآية بمعنى أدبر يطابق معنى آية المدثر هذه كما ترى، ولكن الغالب في القرآن أنه تعالى يُقسم بالليل وظلامه إذا أقبل، وبالفجر وضيائه إذا أشرق، كقوله ﴿والليل إذا يغشى. والنهار إذا تجلى﴾[7]، وقوله ﴿والليل إذا جلاَّها. والنهار إذا يغشاها﴾[8] وقوله ﴿والضحى. والليل إذا سجى﴾[9] إلى غير ذلك من الآيات، والحمل على الغالب أولى وهذا هو اختيار ابن كثير، وهو الظاهر خلافًا لابن جرير» [10].

وقد آثرنا ذكر عدد من أمثلته، ليتبين بها منهج التطبيق واستضاءتنا به بعد ذلك في تطبيقنا مستصحبين الجوانب الأخرى لمفهوم السياق كما سنبينها في الصفحات التالية.

---

(١) البقرة: ٢٢٨.
(٢) الطلاق: ١.
(٣) الحج: ٢٩.
(٤) آل عمران: ٩٦.
(٥) التكوير: ١٧.
(٦) المدثر: ٣٤.
(٧) الليل: ١، ٢.
(٨) الشمس: ٣، ٤.
(٩) الضحى: ١، ٢.
(١٠) محمَّد الأمين بن محمَّد المختار الجكني الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج١، ص٥، ٧ وبعدها، عالم الكتب، بيروت (د. ت).

وتتمةً لمنهجه يكون استصحاب السنة واستلهام إشارتها عند التفسير، يقول رحمه الله: «واعلم أنَّ مما التزمنا به في هذا الكتاب المبارك أنه إن كان للآية الكريمة مبين من القرآن غير وافٍ بالمقصود من تمام البيان، فإننا نتمم البيان من السنة من حيث إنها تفسير للمبين»[1].

وهذه المبادئ التي جعلها المفسرون قواعد للتفسير، ليست هي الأخرى غريبة على الفكر اللغوي الحديث، عندما رأى الظاهراتيون أن «التجربة قصد يضفي على الشيء معنى» وأن هذا المعنى «يغلب أن يكون مشتقا من الثقافة والحياة الروحية للجماعة البشرية التي ينتمي إليها القائل».

وثمة اختلاف بين الفكرة الظاهراتية السابقة وبين ظروف النص القرآني، إذ يبحث هذا الاتجاه في التفكير اللغوي، نصوصًا بشرية، ورسائل لغوية موجهة بلغة إنسانية عادية، أو نصوصًا شعرية بشرية أيضًا لها خصائص مختلفة عن خصائص اللغة العربية التوصيلية.

أما بحث الدلالة القرآنية، فهو يبحث دلالة نص إلهي، جاء في لغة أدبية عالية (ولا نقول لغةً شعرية) والمتكلم فيه ليس فردًا، بل إلهًا، والمخاطب به ليس فردًا بل الجنس البشري أجمع.

وهذا الاختلاف يملي بعض الاختلافات في قواعد التحليل، لكن هذه الاختلافات لا تخلّ بمنهجية البحث، لأنها لا تخرج عن أن تكون مسلمات أخرى، يتضمنها السياق العام للفكر الإسلامي بما يحكمه من عقائد.

ويقول «كارل بهلر في كتابه نظرية اللغة إن جهات الدلالة هي القائل والمخاطب، ثم الحقائق التي يتعلق بذكرها الغرض، ويضاف إليها العلامة اللغوية التي تتوسط هذه الأطراف»[2].

وبالإضافة إلى هذا التحديد الظاهراتي لأطراف الكلام المحيطة بالعلامة اللغوية، يأتينا الفكر اللغوي لمدرسة لندن، التي عرفت بالمنهج السياقي في التحليل ليزودنا بتفاصيل عن السياق أكثر تحديدًا ووضوحًا من حيث الإجراءات والتطبيقات.

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٨.

(٢) لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي، ص٧١.

يضيف الفكر اللغوي لمدرسة لندن، مزيداً من التنظير لفكرة السياق، افتقدنا تفاصيله عند قراءة تنظير القدماء لها - إلا فيما يتعلق بالسياق العام، وما زلنا نفتقد تطبيقاته عند قراءة الفكر اللغوي العربي المعاصر.

ولا تبتعد هذه الأفكار عن الخط العام للتفكير الظاهراتي في «أطراف الدلالة» وطبيعة اللغة.

يقول أصحاب «نظرية السياق» في شرح رؤيتهم: «معظم الوحدات الدلالية، تقع في مجاورة وحدات أخرى. وإن معاني هذه الوحدات، لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورةً لها»[1].

هذه الوحدات والوحدات الأخرى، أو ما يطلق عليه الظاهراتيون «العلامة اللغوية» هي ما يعرف بالسياق اللغوي، ذلك الذي سنعوِّل عليه كثيراً في تحليلنا سياقات اللفاظ متعددة الدلالة، والذي عني به كذلك المفسرون من قبل عندما وجَّهوا تلك الألفاظ ورجحوا دلالات لها على أخرى محتملة، لأنهم رأوْا في سياقاتها ما يؤدي إلى هذا الترجيح أو يثير إشكالات دلالية إذا رجحت وجوه أخرى، فاستمر بحث السياقات (مواضع الورود) حتى يتوصل إلى القطع بإحدى الدلالات أو بعدم إمكان الترجيح، على ما سيأتي مفصلاً في الفصول التطبيقية من البحث.

وقد عينت مدرسة لندن ثلاثة أجزاء أو شعب أخرى للسياق هي:

السياق العاطفي[2].

سياق الموقف[3].

السياق الثقافي[4].

وقد ضممنا مفهومهم للسياق الثقافي إلى مفهوم «السياق العام»، وقد بينّا آنفًا خصوصية هذا المفهوم بالنسبة لنص يقع جزءًا من «السياق العام» للفكر الإسلامي أو الثقافة الإسلامية، والقرآن على وجه الخصوص.

---

(١) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص٨٦.

(٢) Emotional Context

(٣) Situation Context

(٤) Cultural Context

وقد حددوا «السياق العاطفي» « بدرجة القوة والضعف في الانفعال مما يقتضي تأكيداً أو مبالغة أو اعتدالاً» [1] بينما حدد سياق الموقف بأنه «الموقف الخارجي الذي يمكن أن تقع فيه الكلمة»[2].

ويضم هذين الاصطلاحين معًا تعبيرنا بـ«السياق الموضوعي» عن الموضوع الذي وردت فيه الجملة أو التركيب أو اللفظ، في موضعه الذي ندرسه من النص القرآني، بما يمثله من عنصر غير لغوي، مؤثر في اللغة باعتباره فكرةً موجِّهةً للاختيارات اللغوية ومن ثم الدلالية عند استنباط الدلالة والتصدي للترجيح في حالات تعدد المعنى.

وقد كان ترجيحنا للوجوه، أو تفسيرنا لسبب ترجيح المفسرين لها، معتمداً على هذه الجوانب الثلاثة من السياق (السياق اللغوي، السياق العام، السياق الموضوعي)، باعتبارها مكونات الدلالة، التي تتدخل معها عناصر أخرى، لا تقلل من شأنها ولا دورها في البيان أو القطع أو التخصيص أو التعميم أو تنويع الدلالة.

فالسياق العام: يشتمل على المفاهيم الإسلامية العامة، والنص القرآني كاملاً وبيانه في السنة قوليةً وعملية ومن بعدها قول الصحابي.

والسياق الموضوعي: قصدنا به الموقف الذي سيقت الآية الوارد بها اللفظ جزءاً منه، بما يمليه هذا الموقف ويحيط به من عاطفة تؤثر على اختيارات الكلمات وعلى اختيارنا الوجوه بناءً على فهم هذا الموقف كاملاً بوصفه موضوع الآية أو النص.

والسياق اللغوي: يتمثل في الألفاظ والتراكيب التي تحيط باللفظ موضع الدراسة، بما هي العناصر اللغوية الأساسية التي يبدأ الفهم بها وينبغي ألا يتناقض التفسير ودلالاتها دون وجود القرينة.

ويمدنا كل جانب من هذه الجوانب الثلاثة للسياق، بإشارات وأدلة.

فأما الإشارات فهي العلامات اللغوية أو غير اللغوية التي ترجح تفسيراً على الآخر وتغلّب لكنها لا تقوى على القطع بالمعنى.

إذ لا نستطيع القطع دون دليل.

وأما الدليل، فهو إشارة يراها القارئ المفسر واضحةً وقوية بحيث تؤكد له أن المعنى على وجه دون الآخر. لكن القطع أمرٌ نادرٌ حقًا، لأن الدلالة اللغوية ذاتها نادراً ما

---

(١) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص٧٠.
(٢) المرجع السابق، ص٧١.

تكون قطعية، وقد يرى باحث في إشارة سياقية ما يراه آخر دالاً على العكس، أو يراه قارئ ثالث غير دالٍّ على شيء.

فذاتية المتلقي تتدخل دائمًا بدورٍ كبير في تحديد الدلالة. ومعها عوامل أخرى كثيرة.

واعتنى هذا البحث بالكشف عن دور السياق من بين كل هذه العوامل، في تحديد الدلالة، وليس تخصيص «السياق» بالبحث إهمالاً للعوامل الأخرى أو انتماءً إلى مدرسة لغوية ما، بقدر ما كان نوعًا من «التقويس» لتلك العوامل، حتى يتسنى بحثها واحداً تلو الآخر، وهو ما يسميه هسرل: «وضع العالم الخارجي بين قوسين للكشف عن البنية» (1) بهدف تحرير الظاهرة موضع الدراسة أو عزلها لنتمكن من دراستها دراسة صحيحة.

---

(1) التركيب اللغوي للأدب، ص٦٩.

الفصل الثانى

وجوه الأضداد

المبحث الأول : تعدد دلالة اللفظ فى «كتاب الأضداد» لابن الأنبارى .

المبحث الثانى : من ألفاظ الوجوه فى كتب الأضداد :

أولا : الظن

ثانيا : الرجاء

ثالثا : الخوف

المبحث الأول

تعدد دلالة اللفظ

في "كتاب الأضداد" لابن الأنباري

«الأضداد» أحد مباحث فقه اللغة العربية، موضوعه نوع من أنواع المشترك اللفظي، التي يربطها بمبحث الوجوه والنظائر سببٌ وثيق.

ويشرح ابن الأنباري العلاقة بين «ألفاظ المشترك» و«ألفاظ الأضداد» في مقدمته[1] قائلاً:

«ومجرى حروف الأضداد، مجرى الحروف التي تقع على المعاني المختلفة، وإن لم تكن متضادة».

فتلك التي تقع على المعاني المختلفة بعامة هي ما عرفه اللغويون العرب بالمشترك اللفظي، لأن لفظه «الحرف الواحد» تشترك فيه عدة معان.

فإن كانت هذه المعاني المختلفة متضادة، عُدَّ اللفظ من الأضداد، وإن وقعت تلك «الحروف» أو الألفاظ في كتاب الله، عرفت بألفاظ الوجوه.

فدلتنا عبارة ابن الأنباري إذن، على أن حروف «الأضداد» نوعٌ من المشترك، وعَرَّف ابن الأنباري هذا الأخير بأنه: «الحروف التي تقع على المعاني المختلفة» عمومًا.

ثم أشار إلى دور السياق في تحديد دلالة هذه الألفاظ «الحروف» ذات المعاني المتعددة قائلاً[2] «فلا يعرف المعنى المقصود منها، إلا بما يتقدم الحرف ويتأخّر بعده، مما يوضّح تأويله».

---

(١) كتاب الأضداد، محمّد بن القاسم بن الأنباري، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، الكويت ١٩٦٠، ص٤٥٣.

(٢) المصدر نفسه: ص٣، ٤.

فجعل فهم السياق هو الطريق الوحيد لفهم دلالات هذه الألفاظ، وكان تعريفه للسياق ـ على ما رأينا ـ هو «ما يتقدم الحرف ويتأخَّر بعده، مما يوضِّح تأويله».

وقد كان اختلاف علماء العربية حول مدى جواز أن يكون للمعنى الواحد عدة علامات لغوية ومدى منطقية هذا، مثاراً لقضية نظرية ظهرت في مقدمات هؤلاء العلماء لمؤلفاتهم في دلالات الألفاظ، بل إنه كان أحيانًا هو الباعث على تأليف مثل هذه الكتب.

وقد نجد في مقدمات هذه الكتب أسئلة من قبيل: هل يجوز أن يقع في كلام العرب اللفظ الواحد على عدة معان؟ وهل يضع الواضع لفظين للمعنى الواحد... وهكذا، وهذه الأسئلة حقيقتها عناوين أو أعلام على قضايا فلسفية (عقلية) شكلت عدداً كبيراً من مباحث علم اللغة العربية وفقهها، فنشأت موضوعات في كتب علم اللغة وصنفت كتب من قبيل: المترادف، الفروق، المشترك، الأضداد، وغير ذلك، بحيث كان كل من هذه الأنواع امتداداً لفكرة نظرية، هي وجهة نظر المؤلف في القضية اللغوية العقلية المختلف فيها، وصنف لأجل إثباتها ـ أو نفي غيرها ـ ما صنِّف، وهو ما يدفعنا إلى اعتبار هذه التصانيف والمؤلفات نوعًا من «البحوث التطبيقية» التي تتبع المؤلفون فيها الظواهر اللغوية، بغية إثبات وجهات نظر معينة من خلال الواقع اللغوي الحي للناطقين باللغة العربية في عصور الاحتجاج[1].

وبإثارة قضية من هذا النوع بدأ ابن الأنباري كتابه «الأضداد» قائلاً[2]: كلام العرب يصحح بعضه بعضًا، ويرتبط أوله بآخره، ولا يعرف معنى الخطاب منه، إلا باستيفائه واستكمال جميع حروفه فجاز وقوع اللفظة على المعنيين المتضادين، لأنها يتقدمها، ويأتي بعدها ما يدل على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر، ولا يراد بها في حال التكلم والإخبار إلا معنى واحد.

فمن ذلك قول الشاعر:

كل شيء ما خلا الموت جَلَل والفتى يسعى ويلهيه الأمل

فدَلَّ ما تقدم قبل جلل وتأخَّر بعده على أن معناه: كل شيء ما خلا الموت يسير، ولا يتوهم ذو عقل وتمييز أن «الجلل» هنا معناه «عظيم».

---

(١) للاستزادة حول هذه القضايا والمؤلفات فيها انظر: المزهر للسيوطي، ج١، ط٣، دار التراث ـ القاهرة، (د.ت) ص٣٥٥، ٣٦٩ حتى ٤٠١.

(٢) المصدر نفسه: ص٢.

والدلالة الأساسية لعبارة ابن الأنباري هذه هي إدراكه أثر السياق اللغوي في تحديد المعنى، ومفهوم السياق عنده يتكون من جانبين:

أولاً: «كلام العرب» الذي «يصحح بعضه بعضًا».

يضع بذلك قاعدة في تحري الاستعمال وجعله معيارًا على المعنى، فاستعمال أحدهم لفظًا بمعنى أو تركيب، يظاهر استعمالاً آخر له، فيؤكده أو يشرحه أو يزيل لبسه، أو ينقضه فيبين فساد الآخر وتهافته، وهذا المفهوم نفسه قد اعتمده المفسرون في تناول دلالات النص القرآني.

ثاني جوانب السياق اللغوي هو التركيب الذي يأتي الإشكال جزءًا منه: «فجاز وقوع اللفظة على المعنيين المتضادين، لأنها يتقدمها ويأتي بعدها ما يدلُّ على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر».

فما يتقدمها ويأتي بعدها هو التركيب، وهذا يذكرنا بعبارة ابن القيم التي ذكرناها عند تحديد مفهوم السياق، فيما يتعلق بتخصيص العام، فإذا كان اللفظ المشترك عاما فقد خصصت دلالةُ سياقه أحد المعاني دون غيره.

وبعد أن عدَّ ابن الأنباري دور السياق مسوِّغًا لوجود المشترك والمتضاد من الألفاظ واعتبره أمرًا طبيعيًا مقبولاً في اللغة، استوفى ذكر الضروب الثلاثة لعلاقة اللفظ بالمعنى يقول: استنتج ابن الأنباري من المقدمة: «كلام العرب يصحح بعضه بعضًا..» إلى آخر هذه النتيجة، التي هي إبانة عن موقفه من قضية وجود الأضداد، ثم سوَّغ وجود الظاهرة تسويغًا هو في حقيقته تلخيص لغوي دقيق لدور السياق بمعناه العام، وتعريفه، فالسياق هو ما «يتقدمها ويأتي بعدها»، ودورُه هو أن «يدل على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر» وهذه إضاءة للباحث كذلك، تمده بمنهج للقراءة والتفسير.

وفي موقف دفاعي موضوعي في آن عقَّب ابن الأنباري «لا يراد بها في حال التكلم والإخبار سوى معنى واحد، واحترز بالمعطوف «والإخبار» من أن يقال: وفي الشعر غير ذلك، فقيده هذا على الدلالة يخرج الخطاب الأدبي من الخطاب بمعناه العام، ويميز بين خصائص لغة الاتصال اليومية، وبين اللغة الأدبية بما لها من طبيعة خاصة، ذلك أنها لا يراد بها «التكلم والإخبار»[1].

---

(1) في عبارة ابن الأنباري كذلك التفات دقيق إلى الفرق بين الخطاب الأدبي والخطاب العادي إذ قال: «ولا يراد بها في حال التكلم والإخبار سوى معنى واحد»، مبينًا بذلك طبيعة الخطاب العادي كونه إخباريا لا يُتعمد فيه الإبهام بتعدد الدلالة.

وبعد أن قرر هذه الحقائق اللغوية محترزًا بما شاء من احتراز، قبل أن يثير القضية نفسها، خلُصَ إلى رأيه بصفته أمرًا مسلمًا به، بموجب الحقائق اللغوية التي ذكرها قبله، وهكذا توصل ابن الأنباري إلى إقرار الظاهرة باعتبارها امتدادًا طبيعيا لخصائص اللغة وجزءًا من طبيعة التعبير فيها.

بعد ذلك، يعرض ابن الأنباري في مقدمته النظرية بقية جوانب الإشكال، مستوفيًا بها ذكر الضروب الثلاثة لعلاقة اللفظ بالمعنى يقول: [(١)] «وهذا الضرب يعني المشترك من الألفاظ، هو القليل الظريف في كلام العرب، وأكثر كلامهم يأتي على ضربين آخرين؛ أحدهما: أن يقع اللفظان المختلفان على المعنيين المختلفين؛ كقولك: الرجل والمرأة، والجمل والناقة، واليوم والليلة، وقام وقعد، وتكلم وسكت، وهذا هو الكثير الذي لا يحاط به.

والضرب الآخر: أن يقع اللفظان المختلفان، كقولك: البر والحنطة، والعير والحمار، والذئب والسيد، وجلس وقعد، وذهب ومضى».

فهذه جميعًا هي الأنواع الثلاثة التي قدمها علماء العربية في التقسيم العام للألفاظ باعتبار دلالاتها، ساقها ابن الأنباري في كتاب جمع أمثلة لأحد هذه الأنواع وشواهد لها من الاستعمال العربي، مفصلاً في مقدمته وجلِّ كتابه آراء كثير من اللغويين فيها، ونقدهم مُشكل شواهدها.

أي إن كتابه هذا كان بمثابة بحث نظري وتطبيقي - بأدوات عصره ومنهجه - في موضوع حروف الأضداد بوصفها نوعًا من المشترك الذي يمثل أحد الضروب الثلاثة التي جاءت عليها ألفاظ العربية.

وتعد مقدمة الكتاب بحثًا نظريا في اللغة، لخصت فيه جوانب إحدى أهم قضايا فقه العربية، كما تناولها علماء العربية آنذاك.

يبدأ بعدها ابن الأنباري في سرد ألفاظ الأضداد التي جمعها في كتابه «ليستغني كاتبه والناظر فيه عن الكتب القديمة المؤلفة في مثل معناه، إذ اشتمل على جميع ما فيها، ولم يُعْدَم منه زيادة الفوائد، وحسن البيان واستيفاء الاحتجاج واستقصاء الشواهد»[(٢)].

---

(١) الأضداد: ص٦.

(٢) الأضداد: ص١٣.

ويشتمل الكتاب على ثلاثمائة وسبع وخمسين لفظًا من ألفاظ الأضداد، ليس كلها في الحقيقة ألفاظًا، فبعضها آيات من القرآن أو أبيات من الشعر فسرت بمعانٍ متضادة أو مختلفة فحسب.

وهذه الملاحظة تستلفتنا إلى أمرين:

الأمر الأول: هو العلاقة الوثيقة بين المشترك والأضداد، تلك التي سببت نوعًا من التداخل يحدث أحيانًا في أثناء الجمع، لنجد الكتاب محتويًا على كثير من الألفاظ -بخلاف الآيات وأبيات الشعر- لها أكثر من معنى، لكن هذه المعاني مختلفة فقط، وليست متضادة.

فهل حدث هذا التداخل عفوًا؟ أم أن بعض هذه المعاني كان يراها ابن الأنباري متضادة لسبب غير ظاهر لنا وراجع إلى مفهوم التضاد عنده، ذلك المفهوم الذي كان جمع الألفاظ يجري على أساسٍ منه.

ونجد أمثلة لهذا في:

أولاً: نوع يتكرر كثيرًا، هو أن يذكر ابن الأنباري لفظًا على صيغة اسم الفاعل أو المبالغة، ويعتبره من الأضداد لأنه يستعمل أيضًا بمعنى اسم المفعول.

فمن ذلك قوله: (١)

«٧٠ ـ وخائف حرف من الأضداد، يقال: رجل خائف، إذا كان يخاف غيره، وسبيل خائف إذا كان مخوفًا؛ قال عبيد بن الأبرص:

بل إن أكن قد علتني ذرأةٌ   والشيب شين لمن لم يشيب
فربَّ ماء وردت آجن   سبيله خائف جديب

أراد سبيله مخوف».

وكذلك: (٢) «٧٣ ـ ويقال رجلٌ نائم، وليل نائمٌ، إذا كان منومًا فيه، قال جرير:

لقد لُمتنا يا أم غيلان في السُّرى   ونمتِ، وما ليل المطي بنائم»

ومن ذلك أيضًا: (٣) «٧٤ ـ ويقال رجلٌ عازم، وأمرٌ عازم، أي معزوم عليه، قال: (فإذا عزم الأمرُ).

---

(١) الأضداد: ص١٢٥.   (٢) الأضداد: ١٢٧.
(٣) نفسه: ص١٢٧ و ١٢٨.

ويقال ليلٌ أعمى إذا كان يُعمي الناس، ونهار أعمى، إذا لم يبصر الناسُ فيه.

قال الشاعر:

نهارهم ظمآن أعمى وليلُهم وإن كان بدراً، ظلمةُ ابن جَميرِ

ابن جمير: آخر ليلةٍ من الشهر، ويقال: ليلٌ بصير، إذا كان مضيئًا يبصر الناس فيه، قال الشاعر:

أعور من نبهان أما نهاره فأعمى، وأما ليله فبصير

وأنشدنا أبو العباس:

أمَّا النهارَ ففي قيدٍ وسلسلةٍ والليلَ في قعرِ منحوتٍ من الساجِ

فوصف الليل والنهار بصفة الرجلِ الذي به هذا في الليل والنهار»[1].

وفي هذا النوع عدة مسائل:

الأولى أنه ليس من قبيل التضاد في اللفظ، فإن لغة العرب يجري فيها، مثل هذا التبادل في الاستعمال بين الصيغ، قال السيوطي[2]: «ومن سُنن العرب أن تأتي بالفعل بلفظ الماضي وهو حاضر، أو مستقبل أو بلفظ المستقبل وهو ماض؛ نحو: ﴿أتى أمر الله﴾[3] أي يأتي، ﴿كنتم خير أمة﴾[4] أي أنتم، ﴿واتبعوا ما تتلو الشياطين﴾[5] أي ما تلت.

وأن تأتي بالمفعول بلفظ الفاعل؛ نحو: سرٌّ كاتم؛ أي مكتوم، وماءٌ دافقٌ أي مدفوق. وعيشة راضية؛ أي مرضيٌّ بها. وحرمًا آمنًا؛ أي مأمونًا فيه.

وبالفاعل بلفظ المفعول، نحو عيش مغبون؛ أي غابن، ذكره ابن السكيت قال: ومن سُنن العرب وصف الشيء بما يقع فيه نحو: يومٌ عاصف، وليلٌ ساهر».

وكثير من أمثلة السيوطي في هذا المقتبس، موجود ضمن أمثلة كتاب الأضداد.

وما يمكننا قوله هنا، هو أن هذا باب من أبواب تعدد الدلالة في اللغة العربية، أو أحد أنواعه إن قسمنا اللفظ متعدد الدلالة إلى أنواع.

---

(١) وأمثلة ذلك تتكرر في مواضع كثيرة، منها: ص٣٤ الأمين و ص٨٠ الصريح و ص٨٣ السميع وغير ذلك كثير، موزع في صفحات الكتاب.

(٢) جلال الدين السيوطي، المزهر، ج١، ط٣ دار التراث، القاهرة (د.ت)، ص٣٣٥ و ٣٣٦.

(٣) النحل: ١.

(٤) آل عمران: ١١٠.

(٥) البقرة: ٢٠١.

ويدخل في هذا النوع أيضًا كل ما يتعلق بالتبادل بين وظائف الصيغ الصرفية في الاستعمال اللغوي.

فيكون منه اسم المبالغة الذي يستعمل أحيانًا بمعنى اسم الفاعل أو المفعول وقد يخرج إلى أن يطلق اسمًا للآلة، مثل: كسَّارة، حمالة، نظارة، درَّاسة، من صيغة فعَّالة.

ويكون المجدد للدلالة في كل هذا هو السياق، فالليل لا ينام بنفسه لأن النوم من الممارسات الحيوية للحيوانات، والعزم يعقده الإنسان لا المسألة أو الأمر، وقس على ذلك.

المسألة الثانية ليست منفصلةً عن الأولى، وتتعلق بمفهوم التضاد في هذا النوع من متعدد الدلالة:

فهذا النوع من التعدد الدلالي، لا يحمل تضادا في المعنى، بل هو محض اختلاف، هذا باعتبار المعنى، لأن (الليل النائم) ليس ضده الليل المنوم فيه، بل ضده (الليل الساهر).

وهذا لا يعني أن استعمال هذا النوع من الألفاظ خالٍ من التضاد خلوا تاما، فالحقيقة أن كلا من هذه الألفاظ يقوم بوظيفتين صرفيتين إحداهما مقابلة للأخرى (وظيفة فاعلية ووظيفة مفعولية).

وهذه الألفاظ ذات بنى صرفية معينة، ووفقًا لنظام بناء اللفظ في اللغة العربية ودوره في تكوين الدلالة، تساهم هذه البنى مساهمة محددة بوظيفتها، فاسم الفاعل يدل على فاعل.

فإذا قلنا لفظًا مثل «نائم» وسكتنا يفهم السامع أن ثمة كائن يقوم بفعل النوم في الحال أو الاستقبال.

فوظيفة هذه البنية الصرفية إذن هي الدلالة على الفاعلية، فإذا جاءت هذه البنية الصرفية ذات الوظيفة الدلالية المحددة في سياق يتعذر فهم دلالة الفاعلية منها فيه، ويمكن فهم دلالة المفعولية بدلاً من الفاعلية، أو بالعكس، فإننا نقول إن ثمة تعددًا في الوظيفة الدلالية التي تقوم بها هذه البنية الصرفية.

فإذا اعتبرنا الفاعلية والمفعولية وظيفتين متضادتين ـ وهما ليستا كذلك بل متقابلتين

ـ فلدينا إذن تضاد فيما تحمله البنيـة من دلالة وليس فيما يحمله الجذر أو المادة من معنى.

فمناط الإشكال إذن هو: أين التعدد الدلالي ؟

التعدد هنا متركز في دلالة الصيغة الصرفية، لا في دلالة المادة اللغوية (الجذر).

فإذا كانت الدلالة في اللغة العربية تتكون من عناصر هي:

١ - دلالة الجذر (المادة اللغوية).

٢- دلالة الصيغة الصرفية.

٣- دلالة الوظيفة في التركيب.

٤ - تآلف دلالات الكلمات الأخرى في النص أي في السياق.

فإن التعدد في هذا النوع يكون جزئيا لا تاما.

ومن هنا، يمكننا أن نقسم ظاهرة التعدد الدلالي في اللغة العربية تقسيمًا، مبنيا على مركز التعدد (تحديد مكان حدوثه) وما لا يكون تعدده الدلالي واقعًا في جميع الأجزاء المكونة للدلالة، يكون التعدد فيه جزئيا لا كليا.

٣- المسألة الثالثة:

أن ابن الأنباري بعدِّه هذا النوع، من ألفاظ الأضداد، أي باعتباره إياه من الألفاظ متعددة الدلالة، قد نفى احتمال القول بالمجاز هنا، لأنه اعتبر هذه الدلالة، معنى للفظ على الحقيقة، فقد نفى ابن الأنباري القول بالمجاز هنا، رغم عدم تصريحه بهذا على نحو مباشر.

ونفي القول بالمجاز هنا، **يضيِّق نطاق القول بالمجاز في اللغـة، لصالح توسيع نطاق فاعلية ألفاظ اللغة من الناحية الدلالية.**

وهذا يفتح بابًا جديدًا، لتقديم فرض نظري آخر تفسَّر به ظواهر لغوية من هذا القبيل، سواءً أكان هذا الباب يعد بحثًا ـ من وجهة نظر حديثة ـ لدلالة الألفاظ المفردة أم لدلالة الألفاظ بوصفها جزءًا من دلالة كلية هي دلالة السياق أي هي حاصل دلالات الألفاظ المتجاورة.

٤- المسألة الرابعة:

هي تأكيد للنتيجة السابقة، بملاحظة السياقات الواردة في الأمثلة السابقة:

* وما ليل المطي بنائم	ليـل نائـم
* سبيله خائف جديب	سبيل خائف
* فإذا عزم الأمر	أمـرٌ عـازم
* نهارهم ظمآن	نهار ظمـآن
* أعمـــى	نهار أعمى
* وأما ليله فبصير	ليلٌ بصـير

فالصفات هنا (فاعل، فعلان، أفعل، فعيل) مواد لغوية وبنى صرفية تقوم بوظائف دلالية غير مألوفة، ولو أنها جاءت على النحو الآتي، لما كانت كذلك.

رجل نائم بليل. رجل خائفٌ من هذا السبيل. عزمتُ على الأمر. قضى النهار ظمآن. رجلٌ أعمى. رجل بصير.

فالحد الفاصل بين كون دلالة اللفظ مألوفة أو غير مألوفة، هو في الحقيقة، الألفاظ السابقة على هذا اللفظ واللاحقة به، وهذا هو المعنى العام للسياق اللغوي.

ولولا تغير السياق لما اعتبرت هذه الصيغ أو الألفاظ - بعامة - متعددة الدلالة.

وهذا هو ما نسميه «دور السياق في تحديد دلالة اللفظ متعدد الدلالة»، أما القول بالمجاز في مثل هذه الحالات، فهو ينفي ظاهرة التعدد الدلالي.

ثانيًا: كثير من الألفاظ التي ذكرها ابن الأنباري، معانيها غير متضادة، ولا يربط بينها رابطٌ ظاهر يمكننا من تصنيفها نوعًا واحدًا.

ومن أمثلة ذلك قول ابن الأنباري:[1]

٢٢٥ - والصلاة من الأضداد؛ يقال للمصلَّى من مساجد المسلمين صلاة، ويقال لكنيسة اليهود: صلاة.

قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿يأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾[2] أراد: لا تقربوا المصلى؛ هذا تفسير أبي عبيدة وغيره.

---

(١) الأضداد: ص٣٣٨.   (٢) النساء: ٤٣.

وقال عزَّ ذكره: ﴿لهدِّمت صوامع وبِيَعٌ وصلوات ومساجد﴾[1] والصلوات عني بها كنائس اليهود، واحدتها صلاة... وقال بعض الشعراء:

واتق الله والصلاة فدعها إن في الصوم والصلاة فسادا

أراد بالصلاة: الكنيسة، وبالصوم: ما يخرج من بطن النعام، يقال: قد صام الظليم، إذا فعل ذلك».

وبغضّ النظر عن الخلاف اللغوي حول معنى اللفظ، بافتراض صحة تفسيره بمعنى «الكنيسة»، فإن «الكنيسة» ليست معنى مضاداً لمعنى المسجد، بل مقابلاً له.

والفرق بين الضد والمقابل هو أن الضد نقيض، والمقابل نظير. فلا تضاد بين أن يكون المكان مسجداً أو كنيسة، بل هو تقابل أو تناظر، إلا أن التضاد في الوظيفة الاجتماعية كذلك، بمعنى أن عبادة الله التي جعل لها هذا المكان تتم على نحوٍ مغاير في الصورة والفحوى في المكان الآخر، المناظر له عند النصارى.

وإن كان هذا التضاد في الوظيفة الاجتماعية كذلك ليس تاما، لأن هناك البيَع والصوامع التي يعبد الله تعالى فيها بطرق مختلفة باختلاف الدين الذي يدينَ به العابدون في كل من هذه الأماكن، فليس كل مَنها ضداً للآخر بل نظيره.

أما تضاد مكان العبادة فيكون مثلاً مع مكان الكفر أو الشرك أو ما إلى ذلك.

ومن أمثلة ذلك أيضًا قوله:[2]

«۲۰۸ ـ ومن حروف الأضداد أيضًا قولهم: إِرَةٌ للحفرة التي تشعل فيها النار للخبز، ويُقال: إرَةٌ للنار بعينها.

وقال النضرُ بن شُميل: يقال للنار إرة وللحفرة إرة».

وهذا أيضًا ليس تضادا في المعنى بل محض تعدد فيه، وهما معنيان مختلفان للفظ واحد من باب إطلاق العرب الاسم نفسه على الشيء ومكانه، سواء أعتبرنا هذا علىً سبيل المجاز أم على سبيل الحقيقة فإنه يعد نوعًا من تعدد الدلالة أو ازدواجية الدلالة لا أكثر.

وقوله أيضًا:[3]

(۱) الحج: ٤٠.

(۲) نفسه: ص٣١٩.

(۳) نفسه: ص٩١٣.

«٢٠٩ ــ ومنها أيضًا قولهم: نارٌ غاضية؛ إذا كانت عظيمة، وليلة غاضية، شديدة الظلمة».

فعظم النار وإظلام الليلة ليسا في نفسيهما متضادين، بل فيما يترتب على كل منهما من نور وظلمة، فالتضاد إذن ليس في معنيي لفظ «غاضية» بل فيما يتبع ذلك من نتائج.

وهذا نوعٌ كثير الورود فيما جمعه ابن الأنباري من ألفاظ(١).

والحق أن تقصِّي هذه الألفاظ وأمثالها، وغيرها، مما لا يتضح التضاد فيه للوهلة الأولى، أو لا ينطبق عليه التصور العام البسيط للتضاد في دلالات الألفاظ، إن كان مصحوبًا بتحليل لأسباب القول بالتضاد وأنواعه تحليلاً لغويا دلاليا، يمكن له أن يسفر عن نتائج مهمة في تحديد مفهوم القدماء ـ ابن الأنباري على الأقل ـ عن الأضداد، ووجهة نظرهم في الدلالة اللغوية.

وهو أمرٌ لا يتسع له هذا البحث على كل حال.

الأمر الثاني الذي لفتتنا إليه تلك الملاحظة هو مغايرة فهمنا لمعنى قوله «حرف» في التعريف إذ قال: (٢) «هذا كتاب ذكر الحروف منها مؤديًا عن المعنيين المختلفين. . . فجاز وقوع اللفظة على المعنيين المتضادين، لأنها يتقدمها ويأتي بعدها ما يدل على خصوصية أحد المعنيين».

فقد فهمنا من ظاهر هذا التعريف أنه يشير بالحرف إلى «اللفظ» وباللفظ إلى الكلمة الواحدة، وأن الأضداد مبحثٌ لغوي موضوعه تعدد دلالات الألفاظ، لكن قراءة الأمثلة التي جمعها ابن الأنباري تدلُّنا على غير ذلك؛ إذ لم يقتصر «كتاب الأضداد» على الألفاظ إنما ضمّ إلى الألفاظ آيات من القرآن اختلف المفسرون حول معناها، وأحيانًا لا يكون مصدر الخلاف حول المعنى إشكالاً لغويا كموضوع أهل الأعراف: (٣).

«٢٧٢ ـ ومما يفسَّر من القرآن تفسيرين متضادين قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وبينهما حجابٌ وعلى الأعراف رجالٌ يعرفون كلا بسيماهم﴾(٤).

---

(١) انظر صفحات: ٣٥٦ و ٣٥٧ و ٣٥٨ و ٣٦٣ و غيرها.

(٢) الأضداد: ص١ و ٢.

(٣) الأضداد: ص٣٦٨.

(٤) الأعراف: ٦٤.

يقال: أصحاب الأعراف قومٌ من أمة محمَّد صلى الله عليه وسلم، تستوي حسناتهم وسيئاتهم، فيُمنعون الجنة بالسيئات، ويُمنعون النار بالحسنات؛ فهم على سور بين الجنة والنار، إذا نظروا إلى أهل الجنة قالوا: السلام عليكم، وإذا نظروا إلى أهل النار ﴿قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين﴾[1]... سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أهل الأعراف فقال: هم قومٌ قتلوا في سبيل الله بمعصية آبائهم. فمنعهم الجنة معصيةُ آبائهم، ومنعهم النارَ قتلُهم في سبيل الله. وقال بعض المفسرين: أصحاب الأعراف ملائكة... إلخ» وليس في الخلاف هنا أي تضاد، أو إشكال لغوي.

ومثله ما قاله في لفظ (طه)[2]:

«٣١٤ ـ ومما يفسَّر من كتاب الله جل وعز تفسيرين متضادين قوله عزَّ وجلَّ «طه»، قال بعض المفسرين: معناه: يا رجل، بالسريانية، وقال غيره: معناه: يا رجل، بلغة عكّ... وقال الأخنس: «طه» علامةٌ لانقطاع السورة من السورة التي قبلها. وقال الفراء: طه بمنزلة «ألم»، ابتدأ الله جلَّ وعزَّ بها مكتفيًا بها من جميع حروف المعجم، ليدل العرب على أنه أنزل القرآن على نبيه باللغة التي يعلمونها».

فالإشكال هنا وإن كان موضوعه لغويا أي لفظًا من ألفاظ اللغة فإنه خال من قضية التضاد، بله تعدد الدلالة، وما هو إلا (رمز) لغوي قرآني مجهول المعنى، فهي (رموز) لا كلمات، وليست لها دلالة لغوية معروفة والأغلب أن دلالتها رمزية أيضًا، وهذا على كل حال خلاف طويل لا مجال له هنا، وليس الأمرُ أمرَ لفظٍ لغوي ذي عدة دلالات بعضها ـ أو كلها ـ متضاد.

وبخلاف الآيات، ذكر ابن الأنباري تعبيرات لغوية من قبيل (أقسمت أن ـ نشدتك الله أن)[3].

وذكر كذلك بعض أبيات الشعر المختلف في معناها وليس فيها لفظ بذاته عُدَّ من ألفاظ الأضداد.

ومن ذلك قوله:[4]

(١) الأعراف: ٤٧.
(٢) الأضداد: ص٤٠٤.
(٣) الأضداد: ص٢٠٠ ـ ٢٠١.
(٤) الأضداد: ص٣٥٥.

«٢٣٨ ـ ومما يفسَّرُ من الشعر تفسيرين كالمتضادين، قولُ الشاعر :

أيام أبدت لنا جيداً وسالفةً فقلتُ لها أنَّى لها جيدُ ابن أجيادِ

يروى روايتين مختلفتين، ويُفسَّر تفسيرين مختلفين.

فكان يعقوب بن السكيت يرويه : «أنى لها جيدُ ابنِ أجيادِ» بإضافة الجيد إلى ابن، أي لها عنُقُ هذا الظبي الذي يسكن هذا الجبل.

ورواه غير ابن السكيت : «أنَّى لها جيدُ ابنُ أجيادِ» برفع الابن، وقال : معناه : أنَّى لها هذه العنق الجميلة الحسنة المتناهية في كمالها !

قال : وليس أجياد اسم جبل، إنما هي الأعناق، نسب الجيد إليها للمبالغة، كما نقول : هذا درهم ابن دراهم. . . ».

والملاحظ على الخلاف في المعنى هنا أنه ناشئٌ عن اختلاف في رواية البيت، والاشتراك أو التعدد الدلالي لا يكون إلا في اللفظ الواحد، كما هو، فإذا تغير فليس بمشترك.

وذكر ابن الأنباري أبيات الشعر وآيات القرآن، هو الذي يشير إلى أنه قصد بقوله «حرف» و«لفظ»، ذلك المعنى الأوسع من الكلمة الواحدة، وكأنا به قد أراد اللفظ الذي أراده ابن مالك في ألفيته حين قال :

كلامنا لفظٌ مفيدٌ كاستقم واسم وفعل ثم حرف الكلم

فاللفظ المفيد هو الجملة، أو هو بهذا المعنى الواسع كل ما ينطقه أو يلفظه اللسان مفرداً كان أو مركباً.

واستعماله «لفظ» و«حرف» بالتبادل في موضع واحد كما في التعريف السابق يدل على أن «حرف» في استعمال ابن الأنباري، له هذا المعنى الواسع الذي لكلمة «لفظ» في اللغة العربية والذي ضاق في استعمالنا الحديث حتى قصد به المفرد منه فقط، وبذلك قد يحدث نوع من الخلل في فهمنا النصوص القديمة إذا جرينا في فهمها على معهود استعمالنا العصري لكلمات اللغة وقد اعتراها ما اعتراها من تغيرات دلالية ناتجة عن كثرة الاستعمال وتقادم العهد، فخصص منها ما خصص، وعمم منها ما عمم، وصنفت لبحث كل هذا دراسات طويلة في التطور اللغوي.

كل هذه الملاحظات يلعب دوراً في تحديد دلالة التعريف ونطاقه؛ وما يدخل فيه وما يخرج منه.

ومما يستلفت النظر أخيراً في اختيار ابن الأنباري ألفاظ كتابه، أن كثيراً من الألفاظ التي جمعها ابن الأنباري باعتبارها أمثلةً على ظاهرة التضاد، كانت لفظين من مادة واحدة، يستعمل كل منها بمعنى مختلف عن الآخر كصنيعه في التسوية بين قسط وأقسط والمستخفي والمتخفي والسارب والمنسرب، وعده هذه الألفاظ من التضاد في اللفظ الواحد[1].

وهذه الألفاظ لا يمكن اعتبارها جزءاً من ظاهرة التضاد في اللفظ، اللهم إلا أن يكون المعنيُّ بالتضاد هو تعدد الدلالة في الجذر وليس في المشتقات، إذ لا يعتبر من الأضداد إلا «اللفظ الواحد» عندما يستعمل في معان متضادة، أما أن يكون «لفظان» «بمعنيين» فهذا هو الأصل في اللغة الإنسانية، التي هيّ رموز مختلفة تدل على معان مختلفة، وهي نفسها الفكرة التي كانت منشأ الخلاف حول وجود ظاهرة الاشتراكَ أصلاً.

وابن الأنباري، رغم جمعه مثل هذه الألفاظ، فإنه يبدو كمن تنبه فجأة إليها، فذكرها قائلاً:[2].

«وإنما يكون الحرف من الأضداد، إذا وقع على معنيين متضادين ولفظه واحد في البابين، فإذا اختلف اللفظان بطُل أن يكون من الأضداد».

وكرر ذكر ذلك في عدة مواضع تالية.

وقد اتبع ابن الأنباري في عرض معاني الألفاظ منهجًا ثابتًا واضحًا، هو ذكر معانيها التي ذكرها العلماء الذين جمعوا قبله.

وقد اعتد كثيراً بأثر السياق في تحديد الدلالة، إذ جاء كثير من أمثلته للتضاد في الألفاظ مبرزًا فيه المعنى بوضع اللفظ في سياقات مختلفة بحيث يختلف معناه، في كلٍّ منها، ثم ذكْر عدد من الشواهد من لغة العرب على استعمال اللفظ بمعناه وأحيانًا كانَ يكتفي بالاستشهاد للمعنى الأقل شيوعًا، كما كان يعارض آراء اللغويين بعضها ببعض، وكثيراً ما استدل بالسياق وميَّز بين اختلافات المعاني في السياقات المتباينة، ونادراً ما كان يعتمد في رفضه الرأي أو قبوله إياه على قواعد لغوية نظرية، كالقاعدة التي ذكرناها آنفًا وهي التي انتقد بها عددًا كبيراً من أضداد قطرب، بل اكتفى في أكثر المواضع، بذكر رأيه بعد عرض آراء الآخرين.

---

(١) الأضداد: ص٥٨ و ٧٦ وغيرها.

(٢) الأضداد: ص٣٦٦.

المبحث الثاني
من ألفاظ الوجوه في كتب الأضداد

توطئة

بعد أن استعرضنا ـ فيما أمكن من إيجاز ـ منهج ابن الأنباري في كتابه الأضداد ، وحاولنا أن نتبين أهم الخصائص اللافتة للنظر فيه ، نخصص هذا المبحث الثاني لدراسة سياقات عدد مختار من ألفاظه ، في محاولة لمعرفة أثر السياق في تحديد الدلالة ، كما رآه القدماء من علماء اللغة والمفسرين ، وكما نرصد نحن ظواهره اللغوية التي أنتجت الدلالة اللغوية في فهم المفسرين وفهمنا لها .

وفي أثناء ذلك يبين الفرق بين رؤية اللغويين ورؤية علماء الوجوه للألفاظ نفسها ، سياقاتها ودلالاتها ، والفرق بين تناول كل منهم لذلك .

وسنعنى بدراسة بعض الألفاظ التي عدها ابن الأنباري أضداداً ، في سياقاتها القرآنية ، بوصفها ممثلة للألفاظ التي تشغل المنطقة المشتركة بين مبحث الأضداد ومبحث الوجوه والنظائر ، وهي بدورها تمثل جزءاً من المنطقة المشتركة بين علوم القرآن وعلم اللغة ، هذه المنطقة التي يأتي هذا البحث متطلعاً إلى إضاءة بعض أركانها المجهولة بعد .

أولاً: الظـــــن:

يقع لفظ «الظن» في اللغة العربية «على معان أربعة: معنيان متضادان: أحدهما الشك، والآخر اليقين الذي لا شك فيه... والمعّنيان اللذان ليسا متضادين: أحدهما الكذب، والآخر التهمة»[1].

وهذا اللفظ، من الألفاظ كثيرة الورود في القرآن الكريم، ومن الطبيعي لذلك أن يكون محل عناية المفسرين الذين جمعوا الألفاظ القرآنية متعددة وجوه الدلالة وأطلقوا عليها «ألفاظ الوجوه».

ونجده عند ابن الجوزي على خمسة وجوه[2]:

«أحدها: الشك، ومنه قوله تعالى في البقرة ﴿**إن هم إلا يظنون**﴾[3]، وفي الجاثية ﴿**إن نظن إلا ظنا**﴾[4].

والثـاني: اليقين، ومنه قوله تعالى فى البقرة[5] ﴿**الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنهم إليه راجعون**﴾، وفيها ﴿**قال الذين يظنون أنهم ملاقو الله**﴾[6]، وفيها ﴿**إن ظنّا أن يقيما حدود الله**﴾[7]. وفي ص ﴿**وظنّ داود أنما فتنّاه**﴾[8]، وفي سورة الحاقة ﴿**إني ظننت أني ملاقٍ حسابيه**﴾[9]

والثالث: التهمة، ومنه قوله تعالى في التكوير ﴿**وما هو على الغيب بظنين**﴾[10]، أي بمتهم.

والرابع: الحسبان. ومنه قوله تعالى في حم السجدة[11] ﴿**ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيراً مما تعملون وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم**﴾. وفي الانشقاق ﴿**إنه ظنّ أن لن يحور**﴾[12] أي حَسِب.

والخامس: الكذب، ومنه قوله تعالى في النجم ﴿**إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئًا**﴾[13]. قاله الفراء».

---

(1) الأضداد: ابن الأنباري، ص٤١_١٥.
(2) نزهة الأعين: ص٤٢٥_٤٢٦.
(3) البقرة: ٧٨.
(4) الجاثية: ٢٣.
(5) البقرة: ٦٤.
(6) البقرة: ٢٤٩.
(7) البقرة: ٢٣٠.
(8) ص: ٢٤.
(9) الحاقة: ٢٠.
(10) التكوير: ٢٤.
(11) فصلت: ٢٢.
(12) الانشقاق: ١٤.
(13) النجم: ٢٨.

فالفرق بين نصي ابن الأنباري وابن الجوزي، أن الأخير قد زاد على ما ذكره ابن الأنباري من معاني الظن، الحسبان.

والأمر يتطلب أن نحدد بعض المعاني كالشك والحسبان اللذين فسر بهما الظن وأيا منهما ضد اليقين.

وربما يعني ابن الجوزي بالحسبان، الشك الذي يقوى فيه أحد المحتملين على الآخر، وبالشك، ما لا ترجح فيه إحدى الكفتين على الأخرى، وبذلك يشي تعريفه للظن في بداية هذا الباب، قال[1]: «الظن في الأصل قوة أحد الشيئين على نقيضه في النفس [فذلك ما أشار إليه بالحسبان في المعنى الرابع] والفرق بينه وبين الشك؛ أن الشك: التردد في أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر».

ولا تكتمل هذه المجموعة إلا بمعنى ثالث هو «الريب» فالريب هو قوة أحد الظنين في الاتجاه السلبي، وكأن لدينا كلمات ثلاثة، تقع على خط دلالي واحد:



فالحسبان بمعنى الظن، والريب، تطوران للشك في اتجاهين متضادين فهو أصلهما ومنبعهما، وهما يدوران حول محوره بتفاوت درجاتهما اقترابًا وبعدًا.

وفي كل الأحوال، يكون المقابل المباشر لليقين هو الشك، وهو مقابله وضده، وفي الجهة الأخرى، عندما يرجح الشيء الذي في الحسبان أو يرجح ما يرتاب فيه، فنحن في حالة اقتراب من اليقين وابتعاد عن الشك، وهما الضدان اللذان يزيد الإنسان قربًا من أحدهما كلما ابتعد عن الآخر.

فإذا اعتبرنا الحسبان درجة من درجات الشك، فما زلنا إذن نتحدث عن الشك نفسه، بوصفه معنى كليا مضاداً لمعنى كلي هو اليقين، وذلك بعيداً عن تفاصيل كل منهما المتمثلة في الدرجات والأنواع.

فوجوه لفظ الظن إذن، تنحصر مرةً أخرى في:

الشك، اليقين؛ الضدان، ويضاف إليهما: الكذب والتهمة.

---

(١) نزهة الأعين، ص٤٢٤.

وقد ورد «الظن» بمختلف مشتقاته أو صوره الصرفية في النص القرآني سبعين مرة، فُسِّر في مرة واحدة على معنى التهمة ومرتين على معنى الكذب وثلاث عشرة مرة على معنى اليقين، واستأثر معنى الشك بغالبية الاستعمال القرآني لهذه المادة اللغوية (ظنن).

التهمة:

فأما الموضع الوحيد الذي فسرت فيه هذه المادة على معنى التهمة فهو قول الله تعالى: ﴿وما هو على الغيب بظنين﴾[1] والصيغة المفسرة على هذا المعنى هي اسم المبالغة فعيل، وفيه دلالة الكثرة والتكرار، وفي لسان العرب[2]: «والظنين، المتهم الذي تُظنّ به التهمة، ومصدره الظِّنَّةُ».

«فالتهمة» معنى أعطاه المفسِر للمادة ظنَّ يظنُّ ظنًّا، لأن فعيل منها بمعنى متهم، موضع تهمة.

والعربية من قواعدها أن تخالف بين المصادر لاختلاف المعاني، وهذا أحد أنواع الاشتراك التي تصادف باحث هذه الظاهرة في العربية، وتثير بعضًا من الأسئلة الفلسفية حول كنهها وحقيقتها، ما هي حقيقة اللفظ المشترك؟ لفظ واحد ذي معان متعددة؟ أم عدة ألفاظ ذات صور متشابهة؟ واختلاف المصادر يقربنا من جوابٌ إيجابي لهذا السؤال الأخير مرجحًا الاحتمال الثاني، وليس ثمة دليل قطعي ـ حتى الآن على الأقل ـ يجعل الراجح يقنيا.

وإذا كان اللفظ واحدًا فلماذا تتعدد المعاني، إذا كان هدف اللغة الأول هو الإبانة ليتيسر التواصل بين الناس؟ وإذا كانت عدة ألفاظ متشابهة الصورة فحسب، فهل يناقض هذا فكرة الجذر الواحد وهي من أهم الأفكار في البناء اللفظي للغة العربية؟

وبعيدًا عن هذا التفكير التجريدي، فإننا لا نستطيع اعتبار التهمة من معاني الظن في صورته الصرفية كمصدر للفعل ظن يظن ظنا، لأنها معنى مصدر الفعل ظن يظن ظِنَّةً، هذه واحدة.

---

(١) التكوير: ٢٤، على قراءة ابن كثير ـ أبي عمرو، انظر: معجم القراءات القرآنية، أحمد مختار عمر وآخر، ذات السلاسل، الكويت، ١٩٨٥م.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، ط دار المعارف، القاهرة (د.ت).

أما الثانية فهي قاعدة ابن الأنباري سابقة الذكر «وإنما يكون الحرف من الأضداد إذا وقع على معنيين متضادين، ولفظ واحد في البابين، فإذا اختلف اللفظان، بطُل أن يكون من الأضداد».

«فاللفظ الواحد» هو البناء الصرفي الواحد، وليس الأمر هنا هكذا، وتنسحب القاعدة على المشترك أيضًا، فلا يكون اللفظ من المشترك إلا إن كان لفظه واحدًا في أبواب معانيه المختلفة.

والملاحظ عمومًا، أن اللغويين والمفسرين لم يتشددوا في تطبيق هذه القاعدة، برغم أنها الأساس الذي تنبني عليه فكرة الاشتراك.

واكتفوا في كثير من المواضع بملاحظة تعدد المعنى داخل الجذر مغفلين البناء الصرفي، ولو عممنا هذه الطريقة في التطبيق، لجعلنا ألفاظ العربية كلها من المشترك.

وعلى أية حال، يغلب على ظننا أن معنى التهمة توصل إلى مادة لفظ الظن، متوسلاً بتعميق الظن في الاتجاه السلبي حتى بلوغ عدم الثقة فالتهمة بعدها.

الكَـــذِب:

وأما معنى الكذب فقال به العلماء في موضعين:

أولهما قوله تعالى: **﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر، وما لهم بذلك من علمٍ إن هم إلا يظنون﴾**[1]، وفيه يقول ابن الأنباري[2] «فإذا كان الظن بمعنى الكذب قلت: ظنَّ فلانٌ، أي كذَب، قال الله عزَّ وجلَّ: **﴿إن هم إلا يظنون﴾**، فمعناه إن هم إلا يكذبون، ولو كان على معنى الشك، لاستوفى منصوبيه أو ما يقوم مقامهما».

فهل يعني هذا الشرط أن كل ما لم يستوف منصوبيه من الظن يكون بمعنى الكذب؟ أو بمعنى مغاير للمعنى الشائع للفظ؟!

ليس في نص ابن الأنباري إضاءة تكشف لنا عن جواب هذا السؤال. وهل سيعدُّ كل ظنٍّ وارد في التركيب نفسه **﴿إن هم إلا يظنون﴾** بمعنى الكذب؟ أم أن هذا التفسير

---

(١) سورة الجاثية.

(٢) الأضداد: ١٥.

كان تداعيًا لتفسير قول الله تعالى ﴿**إن هم إلا يخرصون**﴾ وقد فسر الخَرْصُ في الآية على معنى الكذب؟؟ وقد نلحظ ـ فيما سيلي بحثه من ألفاظ ـ تأثيرات متبادلة بين التفسيرات المفترضة لبعض السياقات متشابهة التركيب، وسنأتي على مناقشة تفسير هذه الآية في صفحات تالية.

الثانية قول الله تعالى: ﴿**ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانيَّ وإن هم إلا يظنون**﴾[1]، وهذه الآية مختلف في تفسير الظن فيها، ككثير من الآيات التي ورد فيها هذا اللفظ، خاصة وأن وروده بمعنى غير الشائع متكررٌ جدا على ما سنرى.

قال أبو حيان[2]: «ومعنى يظنون، قال مجاهد: يكذبون، وقال آخرون: يتحدثون، وقال آخرون: يشُكُّون، وهو التردد بين أمرين، لا يترجَّح أحدهما على الناظر فيهما، والأوْلى حمله على موضوعه الأصلي، وهو الترجيح لأحد الأمرين على الآخر، إذ لا يمكن حمله على اليقين، ولا يلزم من الترجيح عندهم أن يكون ترجيحًا في نفس الأمر.

وقال مقاتل: معناه ليسوا على يقين، إن كذب الرؤساء أو صدقوا، بايعوهم».

وإذا قرأنا سياق الآية كاملاً تبين لنا أوجَهُ هذه الوجوه، قال الله تعالى: ﴿**أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريقٌ منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون. وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنَّا، وإذا خلا بعضهم إلى بعضٍ قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون. أو لا يعلمون أن الله يعلم ما يُسرون وما يعلنون. ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانيَّ وإن هم إلا يظنون. فويلٌ للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنًا قليلاً فويلٌ لهم مما كتبت أيديهم وويلٌ لهم مما يكسبون**﴾[3].

فالسياق سياق الحديث عن علماء اليهود الذين كانوا يغيرون ما في كتابهم ليوافق أهواءهم، ثم قال: إن من هؤلاء اليهود قومٌ أميون لا يعقل أن يكونوا هم علماؤهم الذين يقرءون الكتاب ثم يغيرون ما جاء به، وهم لا يعلمون الكتاب، ونفهم من لفظ «الكتاب» ما يتعلق به من قراءة أو رسم (خط)، إلا أقل القليل (الأمانيّ)، وإن هم إلا

---

(١) البقرة: ٧٨.

(٢) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ط١، دار الفكر، بيروت ١٩٩٣م.

(٣) البقرة: ٧٥ - ٧٩.

يظنون، فهم ليسوا على علمٍ بما فيه، لا يكتبونه، ولا يستطيعون قراءته، فأنى لهم التوثُّق مما ينقل إليهم ؟!

في الحقيقة، لا نستطيع أن نفهم الظن في الآية على معنى الكذب لأن المعنيين بالآية، الذين يعبر عنهم الضمير (هم)، لا يقرءون ولا يكتبون، فهم لم يؤتَوْا من علم الكتاب شيئًا، ففيم يكون كذبهم إذن ؟ والإنسان ينعت بالكذب عندما يغير للآخرين حقيقةً يعلمها وإلا فليس بكاذبٍ بل ضال وحسب !

ويرجح هذه الفكرة، مؤشرٌ دلالي في الآية التالية وهو تخصيص الويل للذين يكتبونه بأيديهم، فالويل ليس للضالين بل للكاذبين، وهؤلاء الذين ﴿لا يعلمون الكتاب﴾ لا يعرفون الكتابة فهم لا يكتبونه بأيديهم، فالويل ليس لهم بل للآخرين، هؤلاء هم الذين يمكننا أن نصفهم بالكذب، أما المنقول إليهم الذين لا حيلة لهم في التوثُّق من هذا المنقول بأنفسهم، فليس لهم بعد ذلك سوى الظن.. التردد بين الأمرين، أو نوع من المعرفة المهتزة التي لا ترقى لأن تكون علمًا فترتد مرةً أخرى لأن تكون ظنا لا غير !!

اليقين:

وبعد معنى الكذب، يأتينا تاليًا له من حيث كثرة الورود، معنى اليقين، وهو المعنى المضاد للمعنى الشائع للظن (الشك).

وقد ورد لفظ الظن في القرآن بمعنى اليقين ـ أو هكذا فهم ـ ثلاث عشرة مرة.

ومن الممكن تقسيم المواضع التي ورد فيها، وفهم على هذا المعنى، إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى :

١ـ ﴿الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنهم إليه راجعون﴾[1].

٢ـ ﴿قال الذين يظنون أنهم ملاقو الله﴾[2].

٣ـ ﴿إني ظننت أني ملاقٍ حسابيه﴾[3].

---

(١) البقرة: ٤٦ . (٢) البقرة: ٢٤٩ .
(٣) الحاقة: ٢٠ .

٤ ـ ﴿ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون﴾[١] .

٥ ـ ﴿وأنا ظننا أن لن نعجز الله في الأرض ولن نعجزه هربًا﴾[٢] .

المجموعة الثانية:

١ ـ ﴿ورأى المجرمون النار فظنوا أنهم مواقعوها﴾[٣] .

٢ ـ ﴿وظنوا مالهم من محيص﴾[٤] .

٣ ـ ﴿وظنَّ أنه الفراق﴾[٥] .

٤ ـ ﴿تظن أن يُفعل بها فاقرة﴾[٦] .

٥ ـ ﴿وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه﴾[٧] .

٦ ـ ﴿وظنَّ داود أنما فتنَّاه﴾[٨] .

المجموعة الثالثة:

١ ـ ﴿إن ظنا أن يقيما حدود الله﴾[٩] .

٢ ـ ﴿وظن أهلها أنهم قادرون عليها﴾[١٠] .

المجموعة الأولى:

الملحظ الأول: وهو مشترك بين آيات المجموعة الأولى هو ورود فعل الظن فيها جزءاً من سياق الحديث عن عقيدة البعث، واستقرارها في نفوس المؤمنين.

وهذا الورود أتى إيجابيا في آيات المجموعة، أي تركيب إثبات لا نفي، ما عدا رقم (٤) إذ ورد الفعل في صيغة استفهام استنكاري، وهي ليست صيغة إيجابية، فالفعل

---

(١) المطففين: ٤ .
(٢) الجن: ٢٠ .
(٣) الكهف: ٥٣ .
(٤) فصلت: ٤٨ .
(٥) القيامة: ٢٣ .
(٦) القيامة: ٢٥ .
(٧) التوبة: ١١٨ .
(٨) ص: ٢٤ .
(٩) البقرة: ٢٣٠ .
(١٠) يونس: ٢٤ .

منفيٌّ، وعدمُ حدوثه مستنكر، وهذا يعطي دلالة إيجابية في النهاية على اعتبار القاعدة الرياضية[1]:

$$(+) = (-) . (-)$$

وعلى النحو الآتي:

الظن المنفي . الاستنكار ⟵ الظن مثبتًا

(-) . (-) ⟵ (+)

قيمة سالبة . قيمة سالبة ⟵ قيمة موجبة

ولنقرأ السياق الكامل لكل من تلك الآيات:

١ـ ﴿ استعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرةٌ إلا على الخاشعين. الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنهم إليه راجعون﴾[2].

٢ـ ﴿فلما فصل طالوت بالجنود قال إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منِّي ومن لم يطعمه فإنه منِّي، إلا من اغترف غرفةً بيده فشربوا منه إلا قليلاً منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده قال الذين يظنون أنهم ملاقو الله كم من فئة قليلة غلبت فئةً كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين. ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبراً وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فهزموهم بإذن الله..﴾[3].

٣ـ ﴿وانشقت السماء فهي يومئذ واهية. والملك على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية. يومئذ تعرضونَ لا تخفى منكم خافية. فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقْرءوا كتابيه. إنِّي ظننت أني ملاقٍ حسابيه. فهو في عيشة راضية...﴾[4].

٤ـ ﴿... وأما من أوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم أوتَ كتابيه. ولم أدر ما حسابيه﴾[5]

٥ـ ﴿ويلٌ للمطففين. الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون. وإذا كالوهم أو وزنوهم

---

(١) هذه القاعدة الرياضية نفسها هي التي تنتج القاعدة النحوية القائلة: نفي النفي إثبات.

(٢) البقرة: ٤٥ ـ ٤٦.

(٣) البقرة. ٢٤٩ـ٢٥١.

(٤) الحاقة: ١٦ـ٢١.

(٥) الحاقة: ٢٥ـ٣٦.

يخسرون. ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون. ليوم عظيم. يوم يقوم الناس لرب العالمين. كلا إن كتاب الفجار لفي سجّين... ﴾ ﴿كلا إن كتاب الأبرار لفي عليين...﴾[1].

﴿قل أوحي إليّ أنه استمعَ نفرٌ من الجنّ فقالوا إنا سمعنا قُرآنًا عجبًا. يهدي إلى الرشد فآمنّا به ولن نشركَ بربنَا أحدًا. وأنه تعالى جَدّ ربنا ما اتخذ صاحبةً ولا ولدًا. وأنّهُ كان يقولُ سَفيهُنا على اللهِ شططًا. وأنّا ظننّا أن لن تقولَ الإنس والجنّ على الله كذبًا. وأنه كان رجَالٌ من الإنسِ يَعُوذُون برجال من الجنّ فزادوهم رَهَقًا. وأنهم ظنّوا كما ظننْتم أنْ لنْ يبعثَ اللهُ أحدًا. وأنّا لمسنا السّماءَ فوجدناها مُلِئَتْ حَرسًا شديدًا وشُهبًا. وأنّا كنّا نقعُدَ منها مقاعدَ للسمع فمن يستمع الآن يجد له شَهابًا رصدًا. وأنّا لا ندري أشرٌّ أريد بمن في الأرض أم أراد بهمْ ربُهُم رَشَدًا. وأنّا منّا الصالحون ومنّا دون ذلك كنّا طَرائقَ قددًا. وأنّا ظننّا أنْ لن نُعْجِزَ الله في الأرض ولن نعجزه هربًا﴾[2].

في الآيتين ١ و٢، يأتي فعل الظن جزءًا من مقارنة بين الكافرين والمؤمنين أو العاصين والطائعين في قصة بني إسرائيل. وفي الثالثة والرابعة، يأتي الفعل جزءًا من المقارنة بين حال المؤمنين وحال الكافرين يوم القيامة.

وفي الرابعة كذلك، وقع الفعل في جملة تمهيدية للولوج إلى هذه المقارنة ويضع الاستفهام الاستنكاري فاعل الفعل (المنفي حدوثه) في الفئة المذمومة، وهي التي بُدئت بها المقارنة، هذه المقارنة هي السياق الموضوعي لورود الفعل.

الملحظ الثاني: أن المقارنة كانت تنتهي دائمًا لصالح الذين ﴿يظنون﴾ ﴿أنهم ملاقو ربهم﴾ فكان لهم النصر في الآية الثانية ماديا ومعنويا، فالمادي انتصارهم في المعركة التي خاضوها ﴿هزم داوود جالوت﴾، والمعنوي أن الله كان «معهم».

وكانت لهم ﴿عيشة راضية﴾ في الآية الثالثة.

وفي الآية الرابعة: كان الويل لمن لم (يفعل الفعل)؛ لمن ﴿ لا يظنون أنهم مبعوثون﴾، وكان كتابهم ﴿في سجين﴾، بينما كان كتاب الآخرين ﴿في عليين﴾ وهم أولئك الذين يظنون أنهم مبعوثون، وإن لم يُذكَروا تصريحًا في الآيات فقد ذكروا باعتبار تداعي الأضداد.

---

(١) المطففين: ١-٧ ثم.

(٢) الجن: ١-١٢.

وأما الآية الأولى، فبرغم خلوها من لفظ الجزاء أو الثواب، أو ما يدل عليهما، فقد كانت لهجة المدح واضحة لمن ﴿يظنون أنهم ملاقو ربهم﴾، إذ جاءت الجملة مبدوءة، بـ﴿الذين﴾، صفةً للخاشعين، القائمين بالصبر والصلاة وهي أعمال وصفات محمودة في عقيدة القرآن، وفي السياق العام لمفاهيمه، يدرك ذلك أي قارئ له.

الملحظ الثالث: يتعلق بدلالة مفعول الظن، فكأننا بنوع هذا المفعول، يحدِّدُ دلالة اللفظ نفسه، فالمدح الذي استحقه أولئك الظانون أنهم ملاقو الله، لم يستحق لهم إلا بموجب هذا المفعول، فهو الذي ضمهم إلى فئة دون الأخرى أو بعبارة أدق، هو الذي حدد الفئة التي سيضمون إليها، ولو أنهم ظنواً أنهم ﴿غير مبعوثين﴾ مثلا، لما كان تصنيفهم على ما هو عليه الآن في هذه الآيات ولضموا بالوصف، أو غيره من أدوات اللغة، إلى الفئة المذمومة لا المحمودة. فتحديد المفعول إذن، معناه ودلالته، هو الذي أدى إلى مغايرة في فهم دلالة الظن؛ ولنقل إنه هو الذي أشار على قارئ النص بأن دلالة اللفظ هنا ليست على المعنى العام، الشائع، له، بل معنى آخر غيره.

ولماذا؟

ذلك أن الإيمان بالبعث ـ مفعول الظن في هذه الآيات ـ ركنٌ أساسي من أركان عقيدة المسلم وإيمانه، يشهد بذلك الحديث الصحيح المشهور المروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذ قال: [1] «كنَّا جلوساً عند النبيّ صلى الله عليه وسلم، فجاء رجلٌ شديد بياض الثياب شديد سواد شعر الرأس لا يُرَى عليه أثر السفر ولا يعرفه منَّا أحدٌ. قال: فجلس إلى النبيّ صلى الله عليه وسلم فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع يديه على فخذيه، ثم قال: يا محمَّدُ! ما الإسلام؟ قال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت. قال: صدقت. فعجبنا منه يسأله ويصدقه. ثم قال: يا محمَّد! ما الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره. قال: صدقت. فعجبنا له يسأله ويصدقه. ثم قال: يا محمَّدُ! ما الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه. فإن لم تكن تراه فإنه يراك. قال: فمتى الساعة؟ قال ما المسئول عنها بأعلم من السائل، قال: فما أماراتها؟ قال أن تلد الأمة ربَّتها (قال: وكيع: يعني تلد العجم العرب) وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء، يتطاولون في البناء. قال: ثم قال: فلقيني النبي صلى الله عليه وسلم بعد ثلاث، فقال: أتدري من الرجل؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: ذاك جبريل أتاكم يعلمكم دينكم».

---

(١) رواه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه البخاري ومسلم وابن ماجه وغيرهم.

«وقد صار الفعل (ظن) والحال هذه، بمثابة المفصل؛ يربط بين المؤمنين والعقيدة التي بها صح إيمانهم، ويفصل بينهم وبين الكافرين بموجب مفعول هذا الظن نفسه.

وهو ما دفع المفسرين إلى فهم معنى اليقين منه بالضرورة، لأن الجنة جزاء المؤمن لا الكافر، ولا الشاك. ولأن الإيمان اليقين بالبعث ركن لا يقوم دونه إيمان المؤمنين فلم يكن في وسع المفسر أن يفهم الظن في الآيات على معنى الحسبان الذي لا يخلو من شك، وإلا فكيف يكون جزاؤه الجنة؟ وما الفرق إذن بين الموقن والشاك؟!

وقد فهمت هذه الدلالة على هذا النحو، بوضع اللفظ والسياق الموضوعي له داخل السياق العام للنص القرآني، ماثلاً في المفاهيم الإسلامية العامة، تلك التي صيغ النص لأجلها، بحيث لا يمكننا فهم لغته دونها أو فهمها دون مراقبة لغته وفحصها.

وقد فسر الظن في الآية الخامسة - كذلك - على معنى اليقين، للأسباب السابقة نفسها، إذ وردت الآية - بما فيها لفظ الظن - في سياق حديث الجن الصالحين عن إيمانهم، جاعلين جزءاً من هذا الإيمان، ظنّهم أنهم لن يعجزوا الله في الأرض ولن يعجزوه هربًا..

ولو أن فاعل الظن كان من الجن غير الصالحين، أو أن المفعول كان ذا دلالة متنافية مع مفهوم الإيمان الصحيح في الإسلام أو كلاهما معًا، لفسِّر الظن على معنى الشك، كما في مواضعه الثلاثة الأخرى من السورة نفسها، وكما سنرى في فهم المفسرين للفظ عند تغير طبيعة مفعوله أو فاعله في سياقات أخرى.

المجموعة الثانية:

أما آيات المجموعة الثانية، فتنقسم بدروها إلى قسمين:

أولهما، الآيات رقم: ١، ٢، ٣، ٤، ونقرؤها في سياقاتها:

١- ﴿ويوم يقول نادوا شركائي الذين زعمتم فدَعَوْهُم فلم يستجيبوا لهم وجعلنا بينهم موبقًا. ورأى المجرمون النار فظنوا أنهم مواقعوها ولم يجدوا عنها مصرفًا﴾[1].

٢-﴿... ويوم يناديهم أين شركائي، قالوا آذنَّاك ما منَّا من شهيد. وضلَّ عنهم ما كانوا يدعون من قبل وظنوا ما لهم من محيص﴾[2].

---

(١) الكهف: ٥٢ ـ ٥٣.

(٢) فصلت: ٤٧ ـ ٤٨.

٣، ٤ ـ ﴿كلا بل تحبون العاجلة. وتذرون الآخرة. وجوهٌ يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة. ووجوه يومئذ باسرة. تظن أن يُفعل بها فاقرة. كلا إذا بلغت التراقي. وقيل من راق. وظنَّ أنه الفراقُ. والتفت الساق بالساق. إلى ربك يومئذ المساق﴾[١].

السياق الموضوعي واحدٌ هنا كذلك، يتضمن وصفًا لأحداث في وقوعها، ووصفًا لأحوال الأشخاص حاضري هذه الأحداث في أثناء وقوعها كذلك.

الآية الأولى ﴿ورأى المجرمون النار فظنوا أنهم مواقعوها﴾[٢].

في الآية رؤية عينية ترتب عليها الظن، فالفعل (رأى) متعدٍّ لواحدٍ (النار)، وترتب على الرؤية هذا الظن بموجب دلالة الفاء الرابطة بين الجملتين.

وسابق على الرؤية يأس يقيني من نجدة الشركاء والآلهة التي آمنوا بها من دون الله الواحد؛ ﴿لم يستجيبوا لهم﴾ ثم ﴿جعلنا بينهم موبقًا﴾.

فلا يمكن مع الرؤية العينية، والإدراك العقلي السابق على الرؤية واللاحق بها ﴿لم يجدوا عنها مصرفًا﴾، لا يمكن مع تحقق هذين الأمرين أن يكون (ظنُّ) الكافرين مجرد شك، وأين إذن يكون اليقين بعد الرؤية العينية ؟! فالظن هنا إذن معنًى وفعلاً له قوة الرؤية العينية المصاحبة لإدراك عقلي وتأكيدها، ألا وهو اليقين التام.

وفي الآية الثانية، لدينا الإدراك العقلي نفسه، بعد تخلي الشركاء تخلّيًا إراديًا مقصودًا ﴿قالوا آذنّاك ما منا من شهيد﴾.

ثم تأكيد لهذا التخلي بجملة تعقيبية لا تدع مجالاً للشك أو الاحتمال ﴿وضلَّ عنهم ما كانوا يدعون من قبل﴾ بما في ذلك الفعل الماضي من قطعية المضيّ وحتمية الانقضاء.

لتكون النتيجة بعد ذلك، اكتمال هذا الإدراك العقلي وتيقنه، أنه: (ما من محيص).

وأما الآيتان الثالثة والرابعة، فواقعتان في سياق لغوي واحد، وفي أولاهما يقول أبو حيان الأندلسي[٣]: «وتظن بمعنى توقن، أو يغلب على اعتقادها وتتوقع».

---

(١) القيامة: ٢٠ - ٣٠. (٢) الكهف: ٥٣.

(٣) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، تحقيق: عرفات العشا حسونة، دار الفكر، بيروت ١٩٩٢م، ج١٠، ص٣٥١.

ومن الجائز أن نفهم (تظن) هنا على معنى التوقع والحسبان كما يرى أبو حيان ولنقرأ تفسيره بقية الآيات، لنرى فهمه للسياق كاملاً، يقول[1] «(وقيل): مبني للمفعول. فاحتمل أن يكون القائل حاضروا المريض، طلبوا له من يرقى ويطبُّ ويشفي، وغير ذلك مما يتمناه له أهله، قاله ابن عباس و. . . وهو استفهامٌ حقيقةً.

وقيل: هو استفهام إبعاد وإنكار، أي قد بلغ مبلغًا لا أحد يرقيه، كما عند الناس: من ذا الذي يقدر أن يرقي هذا المشرف على الموت. قاله عكرمة وابن زيد. واحتمل أن يكون القائل الملائكة؛ أي من يرقى بروحه إلى السماء، أملائكة الرحمة أم ملائكة العذاب، قاله ابن عباس و. . . وقيل: إنما يقولون ذلك لكراهتهم الصعود بروح الكافر لخبثها ونتنها، ويدل عليه قوله بعد: ﴿فلا صدَّق ولا صلَّى﴾، و﴿ظنَّ﴾ أي المريض، ﴿أنه﴾ أي ما نزل به، ﴿الفراق﴾ فراق الدنيا التي هي محبوبته. والظن هنا على بابه. وقيل فراق الروح الجسد».

لكننا نظن (الظنَّ) هنا على غير بابه، لأنه إن كانت الروح قد بلغت التراقي واستُبْعدَ وجود الراقي، فلابد أن الإنسان في هذه الحال، قد أدرك بل علم واستيقن أنها آخَر ساعة وهي ساعة الفراق، «فراق الروح والجسد أو فراق محبوبته الدنيا. . .» أو كلاهما معًا.

فتضافُرُ الجملتين ﴿بلغت التراقي، وقيل من راق﴾ [2] واستحالة النجاة، يجعلنا كل هذا نميل إلى وجاهة معنى اليقين هنا في لفظ الظن، وهي ساعة لا يخطئها إنسان، إذ يكون أقرب إلى الآخرة فيها منه إلى الدنيا.

وفي الحديث الصحيح ما يدل على أنَّ كل إنسان يعرف مصيره في تلك الساعة. وأما الظن الأوَّل (رقم ٣ من المجموعة)، فما يزال الوجهان فيه متنازعان، إلا أننا لا نستطيع إغفال السياق الموضوعي، والصورة الكاملة العامة في القرآن بكل تفاصيلها المسوقة فيه والموزعة على أجزائه، صورة حال الكافرين يوم البعث، وتفاصيل هذه الصورة تؤكد أنهم سيكونون على علم تام بمصيرهم وعاقبة أمرهم ﴿ثم يقال هذا الذي كنتم به تكذبون﴾[3] فلماذا يستمر تنازع الوجهين، والنص نفسه في سياقه الكلي وقراءاته المتصلة يقدم لنا الجواب أو يفصل في هذا النزاع في موضعٍ آخر، ذلك أنهم: سيعلمون علم اليقين، ليرون الجحيم، وليرونَّها عين اليقين!

---

(١) نفسه: ص٣٥١ وبعدها.

(٢) القيامة: ٢٦-٢٧.

(٣) المطففين: ١٧.

ويبقى الظن لفظًا ذا وجوه، ربما يتبين في السياق لفظٌ مؤشر آخر، يدفعنا إلى ترجيح وجه غير الوجه، والقول ـ الذي ننتهي إليه ـ ليس أخيراً !

وأما القسم الثاني من هذه المجموعة، فآيتان: (٥)، (٦).

٥- ﴿لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريقٌ منهم ثم تاب عليهم إنه بهم رءوفٌ رحيم. وعلى الثلاثة الذين خُلِّفوا حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحُبت وضاقت عليهم أنفسهم، وظنوا أنَّ لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم﴾[1].

٦- ﴿قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه، وإن كثيرًا من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعضٍ إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليلٌ ما هم وظنَّ داود أنما فتنَّاه فاستغفر ربه وخرَّ راكعًا وأناب. فغفرنا له ذلك وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب. يا داود إنَّا جعلناك خليفةً في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذابٌ شديدٌ بما نسوا يوم الحساب﴾[2].

يأتي لفظ الظن في هذه الآيات ضمن قصتين، أشخاص القصتين من عباد الله الصالحين، يقعون فيما قد يقع فيه العبد الصالح من ذنب أو تفريط، ويهيِّئ الله لهم برحمته أن يروا من الآيات ما ينبههم إلى ذنبهم، فيتوبون عنه، وتقبل توبتهم.

اللافت للنظر، هو التماثل بين أحداث القصتين وأسلوب السرد في كل منهما، وخاصة في الجزء المتعلق بالتوبة والمغفرة؛ فالتعبير عن التوبة جاء في الآيتين مفصلاً لمظاهرها تدريجيا:

﴿حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت﴾.

﴿وضاقت عليهم أنفسهم﴾.

﴿وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه﴾.

«فذكر أولاً ضيق الأرض عليهم، وهو كناية عن استيحاشهم، ونَبْوَة الناس عن كلامهم، وثانيًا: وضاقت عليهم أنفسهم، وهو كناية عن تواتر الهم والغم على قلوبهم، حتى لم يكن فيها شيء من الانشراح والاتساع، فذكر أولاً ضيق المحل ثم

(١) التوبة: ١١٧ - ١١٨.　　(٢) ص: ٢٤ - ٢٦

ضيق الحال فيه، لأنه قد يضيق المحل وتكون النفس منشرحة . . . ثم ثالثًا: لما يئسوا من الخلق، علقوا أمورهم بالله وانقطعوا إليه وعلموا أنه لا يخلص من الشدة ولا يفرجها إلا هو تعالى»[١].

وكانت آية الله المنبهة لهم، والدافعة إلى التوبة ـ كما يفهم من ترتيب الأحداث ـ هي تخليفهم عن قبول توبتهم[٢] مع الثمانين الذين استغفر الرسول صلى الله عليه وسلم لهم، وقبل منهم، بينما أرجأ هؤلاء الثلاثة «إلى أن يقضي الله» كما جاء في حديث كعب بن مالك[٣].

أما في الثانية، فيختلف ترتيب سرد الأحداث ولا ينفي هذا الاختلاف تشابُهَ الأسلوب:

إذ تذكر آية الله المنبهة لنَبيِّه داود أولاً، وهي قصة الخصمين:

﴿وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب. إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعضٍ فاحكم بيننا بالحق ولا تشطط واهدنا إلى سواء الصراط. إن هذا أخي له تسعٌ وتسعونَ نعجةً ولي نعجةٌ واحدة فقال أكفلنيها وعزني في الخطاب. قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإن كثيراً من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليلٌ ما هم...﴾[٤].

«فتنبه داود، إلى أنهما يريدانه بهذا التلويح وهذه الكناية، وهذا التمثيل[٥] ثم يأتي بعد ذلك ذكر التوبة والمغفرة بتفصيل وصف التوبة كما في آية المخلفين كذلك:

﴿فظنَّ داود أنما فتنَّاه﴾.

﴿فاستغفر ربه﴾.

﴿وخرَّ راكعًا وأناب﴾.

---

(١) البحر المحيط، ج٥، ص٥٢٠ .

(٢) ذكر ابن حيان في تفسير قوله (خلفوا) خلافًا بين العلماء مداره متعلق الفعل خلفوا، فهل خلفوا عن الغزو أم عن قبول التوبة. ولعل الأرجح معنى أنهم قد خلفوا عن قبول توبتهم، لأن الفعل في الآية مبني للمجهول (للمفعول)، وهم قد تخلفوا عن الغزو بإرادتهم، بينما خُلِّفوا عن قبول التوبة بإرادة غيرهم؛ ومن قواعد الدلالة على كل حال أن العناية في المبنى للمجهول بالحدث ذاته لا بفاعله، فالمراد باستعمال هذه الصيغة صرف النظر عن الفاعل والمفعول إلى الحدث.

(٣) حاشية الجمل على تفسير الجلالين، المكتب الثقافي، القاهرة (د. ت) ج٢، ص٢٢٥ و ٢٢٧ .

(٤) ص. ٢١ -٢٤ .

(٥) حاشية الجمل، ج٣، ص٥٦٩ .

يلي ذلك قبول التوبة.

وفي آية سورة التوبة ـ آية المخلفين ـ ذكر قبول التوبة قبل القصة وبعدها لأن الآية نزلت أصلاً لتبرئتهم وإعلان المغفرة لهم، على غير المقصود من قصة داود.

وهذه الملاحظة من أمثلة التأثيرات الواضحة للسياق الموضوعي في أسلوب الصياغة اللغوية، فالاختلاف بين الموضوعين خالف بين أسلوبي القصّ رغم وحدة النمط الإنساني كما رأينا.

فكان السياق الأوَّل:

﴿لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار....

﴿ثم تاب عليهم إنه بهم رءوف رحيم.....

﴿وعلى الثلاثة الذين خلفوا......

﴿إنه هو التواب الرحيم﴾[1].

فقبول التوبة هنا، هو الموضوع الأساسي للنص، وشابه نمطه الإنساني، نمط قصة داود، ذات الموضوع المختلف عن موضوع قبول التوبة فجاء ذكر القبول فيها موجزاً جدا، ﴿فغفرنا له ذلك وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب﴾[2].

ويلاحظ أن في قول الله تعالى ﴿وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب﴾ بيانًا لمنزلة نبي الله داود وعظم قدره عند الله تعالى، يتبعه تنبيه من الله لنبيه عليه السلام على ما يستوجبه هذا المقام من حكم بالعدل وبعد عن اتباع الهوى ﴿فاحكم بين الناس بالعدل ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾[3] ونجد ما يشابه هذا البيان والتنبيه في آيات التوبة﴿يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين﴾ فيه ذكرٌ لمنزلتهم.

﴿ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأٌ ولا نصبٌ ولا مخمصةٌ في سبيل الله، ولايطئون موطئًا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عملٌ صالح إن الله لا يضيع أجر المحسنين. ولا ينفقون نفقةً صغيرةً ولا كبيرةً ولا يقطعون واديًا إلا كتب لهم ليجزيهم أحسن ما كانوا يعملون﴾[4] فهذا بيان لواجباتهم التي تقتضيها منزلتهم الرفيعة، كَوْنَهم المؤمنين وأصحاب رسول الله المهاجرين والأنصار.

هذا عن السياق الموضوعي الذي ورد فيه لفظ الظن في الآيتين:

---

(١) التوبة: ١١٧ - ١١٨.
(٢) ص: ٢٥.
(٣) من ص: ٢٦.
(٤) التوبة: ١٢٠ - ١٢١.

أما عن اللفظ نفسه، فورد من الآيتين في موضعين، بينهما اختلافٌ قليل، وتشابهُ كذلك:

﴿وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه﴾، ﴿وظنَّ داود أنما فتنَّاه﴾ فأما الاختلاف، فهو في موضوع مفعول الظن في كلٍّ من الآيتين، ففي الآية الأولى ﴿وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه﴾، علم الثلاثة أو ظنوا أن عليهم أن يتوبوا، وهو معنى قوله ﴿لا ملجأ من الله إلا إليه﴾ فاللجوء إليه هو التوبة والرجوع عن الذنب ﴿فتاب عليهم﴾ الله سبحانه ﴿ليتوبوا﴾ «ليدوموا على التوبة ولا يراجعوا ما يبطلها» [1] وكان هذا الاستيقان آخر مراحل توبتهم وأعلاها، وهو أنهم: «لما يئسوا من الخلق علقوا أمورهم بالله، وعلموا أنه لا يخلِّص من الشدة ولا يفرجها إلا هو تعالى» [2] أما في الآية الثانية، فكان موضوع مفعول الظن هو إدراك الخطأ، ﴿وظن داود أنما فتنَّاه﴾. فمفعول الظن هنا هو وقوع داود في الفتنة، فتنة الخطأ وبلائه، وهو قول المفسر: ﴿أنما فتناه﴾: «أوقعناه في بلية بمحبته تلك المرأة» [3] فلما تنبه عليه السلام لذلك، وعرفه في نفسه، أتبعه بالاستغفار والإنابة.

واختلاف موضوع المفعول في كلٍّ من الجملتين (معرفة الخطأ) أو (معرفة طريق الرجوع عنه والتطهر منه)، هذا الاختلاف، لا يتعارض مع التشابه بين الجملتين نفسيهما؛ ذلك أن هذين المفعولين المختلفين في ظاهر معناهما، ليسا مختلفين في حقيقتهما؛ كون كلٍّ واحد منهما هو نفسه اللحظة المحورية، التي انتقل بها الإنسان في القصة من حال الذنب وكربه إلى فرج التوبة وسعتها، إذ إن معرفة الخطأ والتيقن منه هما بداية طريق التوبة. **وهكذا تتفق الآيتان في مؤدَّى مفعول الظن رغم اختلاف ظاهر معنى كل منهما عن الآخر. هذا المؤدى، هو الخروج بسبب مفعول الظن أو بوساطته، من حال الاستغراق في الذنب إلى حال البراءة منه، وهو خروجٌ لا يكفي لتحقيقه مجرد الرجحان أو الحسبان.**

وهذا يقودنا إلى ثاني أوجه التشابه بين الآيتين، وهو أنَّ الظنَّ في القصتين وقع على أمر صحيح، أو كما يقال (صدق الظن)، ودليل هذا قبول الله التوبة، وإلا كيف تقبل توبة عن أمر لم يقع، فقد كان الظن إذن، ظنا بما هو حق.

---

(1) البحر المحيط، ج٥، ص٥٢٠. (2) نفسه، ص٥٢٠.

(3) تفسير الجلالين ج٣، ص٥٦٩ على هامش حاشية الجمل، المكتب الثقافي، القاهرة (د.ت).

وهو ما يعود بنا إلى ما لاحظناه قبلاً من وقوع الظن بمعنى اليقين حيث ورد اللفظ في أمرٍ من الأمور الثابتة في عقيدة المسلم.

وقول الله تعالى: ﴿فغفرنا له ذلك﴾ دليل على صدق ظن داود عليه السلام.

وعمله من استغفارٍ وركوعٍ وإنابة، دليلٌ على استقرار هذا الظن في نفسه بما يقربه إلى اليقين.

ولو أن الظن هنا بمعنى الحسبان، لورد في السياق ـ أو لجاز وروده ـ تصديق هذا الظن وتأكيده، أو نفيه وتبرئة النبي منه، بدلاً من (فغفرنا له)، الذي هو استجابة لعمله (الاستغفار) المبني على إدراكه الفتنة وتيقنه منها، اللذين عبَّر عنهما بلفظ (ظن).

وفي الآية الأولى، يكون قبول الله سبحانه توبتهم، دليلاً على صدق التوبة وتمكنها من نفوسهم، وأنهم قد تابوا حقا أي أن ظنهم ﴿أن لا ملجأ من الله إلا إليه﴾ ليس شكًا بل يقينًا وعملاً، اقتضى لهم المغفرة كما وعد الله سبحانه كل تائب صادق من عباده.

وبهذا الملحظ، يتفق سبب ترجيح معنى اليقين في هذه المجموعة، مع سبب ترجيحه في آيات المجموعة الأولى، وهو: صحة مفعول الظن، **أي وقوع فعل الظن على أمرٍ من الأمور الثابتة المحققة بسبب من العقيدة أو بسبب من تتابع أحداث دلَّ عليه السياق.**

المجموعة الثالثة:

وهذا السبب للقول بوجاهة معنى دون المعاني الأخر، ليس متحققًا في آيات المجموعة الثالثة، من السياقات التي فسر فيها الظن على معنى اليقين وهي كالآتي:

١ - ﴿**فإن طلقها، فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجًا غيره، فإن طلَّقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنّا أن يقيما حدود الله، وتلك حدود الله يبينها لقومٍ يعلمون**﴾[1].

٢- ﴿**إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازيَّنت وظنَّ أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلاً أو نهارا فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس كذلك نفصل الآيات لقومٍ يتفكرون**﴾[2].

---

(١) البقرة. ٢٣٠. (٢) يونس: ٢٤.

فأما الآية الأولى منهما فمفعول الظن فيها أمرٌ يتعلق بالمستقبل ﴿**إن ظنا أن يقيما حدود الله**﴾ ومن أساسيات عقيدة المسلمين ـ المعنيين بالخطاب في هذه الآية من آيات الأحكام ـ أن المستقبل من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله، فلا يستطيع مسلمٌ في هذا الشأن أكثر من الترجيح، فالمرء يحسب أنه سيقيم حدود الله، ويدعو ربه أن يُمكِّنه من ذلك، فغلبة الظن هنا هي المعول عليه، ولا شيء، غير ذلك.

وفهم الظن هنا على معنى العلم، يتنافى مع فهم روح الخطاب في النص، هذه الروح تستمد من تعاليم الدين الذي أنزل القرآن بيانًا له وتفصيلاً، ولابد من وضع هذه الروح وتلك التعاليم في حسبان المفسِّر، لئلا يأتي نظره للنص ضيقًا ومحدودًا بحدود فهم التركيب (الجملة) مجردًا عن سياقه العام.

وأما الآية الثانية، فيأتي فيها بعد الظن ومفعوله ﴿**ظنّ أهلها أنهم قادرون عليها**﴾ ما يفهم منه خيبة هذا الظن. وقد تبين لنا من قبل أن الاستعمال القرآني لهذا اللفظ يكون بمعنى «علم اليقين» عندما يقع الفعل على مفعول يُصدقه السياق أو تثبت صحته الأحداث وما حول النص.

وفي هذه الآية، تنافي المفعول مع صحيح العقيدة، ونقضته الأحداث التالية ﴿**أتاها أمرنا... فجعلناها حصيدًا**﴾، بل إن القصة مسوقة لبيان خطأ ظنهم للاعتبار بذلك فلا يمكن وصفه بأنه العلم.

لكل ذلك، نرى الأوجه هنا أن يكون الظن في الآية على بابه.

قال أبو حيان فيها: «وقيل بمعنى أيقنوا، وليس بسديد»[1].

هذه هي السياقات التي فسِّر فيها الظن على معنى العلم أو اليقين في ثلاثة عشر موضعًا من القرآن.

وقد تبين لنا بهذا البحث فيه:

١ ـ أن القول بوجاهة معنى العلم، راجحٌ عندنا في أحد عشر موضعًا منها إذ توافق هذا المعنى مع فهمنا للسياق القرآني العام، وأيدته ملاحظات سياقية أخرى في كل من تلك المواضع.

٢ ـ ترجيح أن يكون الظن «على بابه» في آيتين فقط هما (البقرة ٢٣٠)

(١) البحر المحيط، ج٦، ص٣٨.

و(يونس٢٤)، إذ لم يتناسب معنى اليقين مع السياق العام ولا الموضوعي الذي ورد فيه اللفظ، ولم يظهر في السياق مؤشرات أو دلائل لغوية تسوقنا إلى فهم معنى اليقين.

٣-أن مفعول فعل الظن، يؤدي دوراً كبيراً في تحديد دلالة الفعل، وأن مؤشرات لغوية أخرى قد تساهم في تكوين فهم دلالة اللفظ متعدد الوجوه.

٤-أن ثمة عناصر غير لغوية تُقاسم السياق اللغوي التأثير في فهم الدلالات وإنتاجها، من هذه العناصر ما اصطلحنا على تسميته السياق العام والسياق الموضوعي.

الشـــكّ:

والشك نقيض اليقين وضده.

وقد استعمل الظن بمعنى الشك أكثر مما استعمل بمعنى اليقين، ولذلك اعتبر الشك هو المعنى الأصلي أو أصل الباب، وهو معنى التعبير الذي يستعمله أبو حيان: «الظن هنا على بابه»، فبابه الأصلي هو الشك.

وفي قولنا «يشك» قد تراجح الاحتمالان، وكادا يستويان في القوة، أما قولنا «يظن» فهو الحسبان، حيث تميل النفس إلى اعتقاد أحد الأمرين، باعتباره الأرجح عند «الظانّ» وهو نفسه مفعول الظن.

لهذا كان المفعول ـ كما رأينا ـ أحد المؤشرات السياقية بالغة الأهمية للمفسر أو قارئ النص، في الاستدلال على الأوجه في تفسير اللفظ.

وقد تشترك مع المفعول مؤشرات أخرى، لا تقل عنه أهمية بل تزيد أحيانًا، كالسياق الموضوعي والسياق العام للنص، وهما أمران غير لغويين، لكنها مؤثرات في اللغة، مكونات لاختياراتها، وثمة مؤشرات أخرى لغوية، كالفاعل، وصفاته، وربما صفات المفعول أيضًا، وهناك الجمل التعقيبية والجمل التفسيرية والتعليلية التي تلي التركيب موضع البحث أو تسبقه.

وهذه المؤشرات إذا قويت إشاراتها ووضحت حتى رقيت إلى درجة القطعية، اعتبرها المفسر أدلّة سياقية، وإلا فما زالت أقرب إلى أن تكون مؤشرات فقط تصلح للترجيح بين وجهين متساويين في القوة أو متفاوتين.

وهذا كله أمرٌ غير قابل للصياغة في صورة قوانين يتحتم على القارئ البحث عن تطبيقاتها في النصوص، بل هو أمرٌ نسبي، ومتغيرٌ تمامًا من نصٍ إلى آخر، وملاحظة الإشارات أمرٌ متفاوت ومتباين من قارئ إلى آخر، فقد يعتبر قارئٌ إشارة لا يكاد يراها قارئ آخر، على حين يراها قارئ ثالث إشارة إلى عكس ذلك تمامًا.

غير أن بعض الأمور تكون قطعية في نظر القائل بها - أو قريبة من القطعية - فيُحكِم فهمه للنصّ على ضوئها. ولولا ذلك لما توصلت أية قراءة إلى أي فهم !

وربما يكون التوصل إلى قانون ما، أو بعض الثوابت أحادية الدلالة أو أحادية الإشارة في السياق، ربما يكون التوصل إلىّ مثل هذا، هو كل غاية بحث السياق بل بحث الدلالة كاملاً.

وفي هذه الطريق الوعرة، ستبقى أوليات المنهج العلمي فارضةً نفسها على الباحث، افتراض الفروض، ثم قراءة النصوص في محاولة لنفي هذه الفروض أو إثباتها.

ومن أمثلة تجارب هذه الدراسة في قراءة إشارات السياق، واستلهامها، كانت قراءة أحد شواهد ابن منظور لمعنى «الشك» في لفظ الظن، وهو الحديث:[1] «إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث».

فقد ورد اللفظ هنا في صيغة المصدر، وهي صيغة ذات خطر في إنتاج الدلالة، لأنها صيغة مبهمة، وهي إذ عرّفت على نحو ما في الحديث اكتسبت عمومًا قد يبلغ بالنص إشكال الغموض، إذا كان موجزًا وعزَّت الإشارات على القارئ، أو استغلقت عليه.

ولربما يرجع عموم هذه الصيغة وإبهامها إلى خلوها من الزمن، واستقلالها عن فاعلها ومفعولها إذا عرفت «بأل» أو كان فعلها لازمًا أو كلاهما.

نتخذ مثالاً تطبيقيا لإبهام صيغة المصدر:

قولنا: الحديث متصلٌ.

هذه الجملة في غاية الإبهام ربما يفهم منها أن شخصًا يقول لآخر: سنكمل حوارنا فيما بعد، وربما يفهم أن شخصًا يخبر بأنه على اتصال بالآخر، أو قد يفهم: أن الحديث حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وأن حديثًا ما «متصل» سنده بالمعنى الاصطلاحي في علم الحديث.

---

(١) لسان العرب، مادة ظ ن ن.

ولا يمكننا على كل حال القول بأن غموض هذه الجملة راجع فقط إلى استعمال صيغة المصدر، بل أيضًا إلى تعدد دلالة «متصل» وتعدد استعمالات صيغة اسم الفاعل في العربية.

لكننا سنحصر البحث الآن في دور المصدر في تكوين غموض الدلالة، ويمكننا إبراز هذا بتصور البدائل الممكنة وبحث درجة غموض الدلالة في الجمل الجديدة:

حديثنا متصل

حديثي معك متصل

حديثي متصلٌ بالدرس الماضي

حدثتك حديثًا متصلاً

حديث عمر متصلٌ

سند الحديث متصل

هذا الحديث بسند متصل

يمكننا اقتراح عدد لا نهائي من البدائل، ولا شك أن الإضافة تؤدي دورًا كبيرًا في إزالة غموض صيغة المصدر.

ولنعد مرةً أخرى إلى «الظن أكذب الحديث».

إن الجملة التي ورد فيها الظن والجملة السابقة عليها، «إياكم والظن»، جزءان من السياق يساهمان إسهامًا كبيرًا في تكوين دلالة اللفظ المبهم، وهذا عَوْدٌ إلى دور الجمل السابقة واللاحقة.

الجملة الأولى «إياكم والظن» جملة نهي. والنهي منعٌ من شيء، إذا نظرنا إليه في السياق العام للنص، وجدناه تشريعًا جاءت كل النواهي والأوامر جزءًا منه، ووجدنا أن من واعد هذا التشريع أنه لا ينهى إلا عن مفسدة أو مضرّة.

تأتي الجملة اللاحقة تفسيرية «فإن الظن أكذب الحديث»، فوصف الظن بنعت مقبّح في أحكام هذا التشريع، وهو الكذب، وجاء هذا التقبيح في صيغة «أفعل» لتبالغ في قيمته.

هذا ما يعطينا إياه التركيب، فماذا يعطينا اللفظ نفسه؟ أمامنا الاختيارات المشهورة، الحسبان (الشك)، اليقين (العلم) وأمامنا أيضًا التهمة والكذب.

فأما الكذب، فمستبعد تمامًا لأنه لا قيمة لقوله «الكذب أكذب الحديث»، أعني أنه لا دلالة لنعت الكذب بأنه كذب ! فلابد أن يكون المعنى غير الكذب.

وهناك اليقين، الذي هو معنى لا تقبحه الشريعة التي جاء هذا النص جزءًا منها، وهي لا تنهى عن العلم كذلك ولا يمكن أن تصفه بالكذب وهي تحث عليه وتلح على اكتسابه في الوقت نفسه.

فيبقى أمامنا معنيان: الشك والاتهام.

والحق أن كليهما يمكن فهمه من النص، مع أن الاتهام أقبح، لأن الاتهام متعلق بالناس أما الشك فقد يكون محض تفكير أو تردد يدور في النفس ولا يخرج عنها، أما الاتهام فهو ظن السوء المنهي عنه. ومع ذلك فإن الاستعمال القرآني للظن غلب فيه معنى الشك لا الاتهام.

ولذلك يصعب علينا ترجيح أحد الوجهين دون نصوص مساندة، لأن الوجه سيكون الشك بدليل الكثرة في الاستعمال، والوجه سيكون التهمة بدليل المبالغة في التقبيح.

وعلى كل حال، ليس أحدهما ببعيد جدا عن الآخر، لأن الشك المبالغ في تقبيحه والنهي عنه بلفظ «الظن» يقترب من التهمة المنهيِّ عنها، وهذا هو النص المساند إذن.

فقوله تعالى ﴿إن بعض الظن إثم﴾[1]، وهذا الحديث، يأتيان في سياقٍ موضوعي واحد، على ما نظن والله أعلم.

وبملاحظة مثل هذه الإشارات والأدلة السياقية، سنقرأ في الصفحات التالية السياقات التي فسر فيها الظن على معنى الشك؛ على بابه، قراءةً باحثة عن الإشارات التي قادت المفسرين إلى ترجيح هذا الوجه في تلك المواضع دون غيرها.

ويمكننا أن نقسِّم هذه الأسيقة إلى أقسام ثلاث، باعتبار نوع الإشارة أو الدليل.

القسم الأوَّل

يضم سبعة عشر موضعًا تتضمن سياقاتها جملاً تعقيبية أو تفسيرية أو مؤكدة تلي جملة الظن، وفي هذه الجمل ينفى نقيض الشك، ماثلاً في اليقين أو العلم أو الحق،

(١) الحجرات: ١٢.

وفي بعضها تأكيد لمعنى الشك بألفاظ تقترب منه دلاليا، وفي بعضها نهي عن الظن أو ذم له.

وداخل هذا القسم نستطيع العثور على مجموعات صغيرة، تترابط الأسيقة الداخلة في كلٍ منها بتشابهات في القيم الدلالية لما تتضمنه من إشارات:

المجموعة الأولى:

١ـ ﴿وأما الذين كفروا أفلم تكن آياتي تتلى عليكم فاستكبرتم وكنتم قومًا مجرمين. وإذا قيل إنَّ وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة إن نظنُّ إلا ظنًّا وما نحن بمستيقنين﴾[1].

٢ـ ﴿ وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبِّه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شكٍ منه، ما لهم به من علمٍ إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينًا﴾[2].

٣ـ ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾[3].

٤ـ ﴿إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئًا﴾[4].

٥ـ ﴿ يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الأمر شيء قل إن الأمر كله لله﴾[5].

٦ـ ﴿كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علمٍ فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون﴾[6].

٧ـ ﴿وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون﴾[7].

٨ـ ﴿ألا إن لله من في السموات ومن في الأرض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون﴾[8].

---

(١) الجاثية: ٣١، ٣٢.
(٢) النساء: ١٥٧.
(٣) الجاثية: ٢٤.
(٤) النجم: ٢٨.
(٥) آل عمران: ١٥٤.
(٦) الأنعام: ١٤٨.
(٧) الأنعام: ١١٦.
(٨) يونس: ٦٦.

أولى آيات المجموعة قول الله تعالى: ﴿قلتم ما ندري ما الساعة إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين﴾، تقع فيها جملة الظن بين جملتين تكرس كل منهما لمعنى الشك، إحداهما جملة ممهدة «ما ندري ما الساعة»، وقد صيغ فعل الظن في جملته ضمن التركيب المعروف بأسلوب القصر، وأصبح الظن بذلك هو مبلغ درايتهم بالساعة، ليأتي تعقيبًا قولهم: ﴿وما نحن بمستيقنين﴾، تأكيدًا لطبيعة علمهم بالساعة، الذي هو جهلٌ بها (نفي العلم) ينحصر في أن يكون مجرد ظن وتردد عقلي نفيت عنه كل صور اليقين المؤكد بالباء.

إذن فالجمل السابقة واللاحقة، أجزاءُ سياق اللفظ موضوع الإشكال، مرتبطة بجملة الظن ارتباطًا لفظيا أدواته حروف (إنْ، و) وضمير المتكلم المكرر العائد في ثلاثتها على جماعة المتكلمين نفسها، ومرتبط بها ارتباطًا معنويا بكون الجملة الثانية تفصيلاً للأولى، والثالثة تعقيبًا عليهما مع زيادة التفاصيل، هذه الجمل إذن نافية لدلالة العلم، وكذلك نافية لدلالة اليقين أو مؤكدة للنفي.

هذه العلاقات اللغوية بين أجزاء السياق، لفظيةً ومعنوية، هي الدلائل السياقية التي كونت أو أنتجت هذا الفهم لدلالة اللفظ في الآية.

وتتكرر في الآية الثانية، صورة أخرى لهذا النوع من الدلائل السياقية أي الجمل السابقة واللاحقة في قول الله تعالى: ﴿وإن الذين اختلفوا فيه لفي شكٍ منه وما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينًا﴾[1].

فجملة الظن مسبوقة بجملة صرح فيها بلفظ الشك، ثم تلتها جملة مفسرة لهذا الشك، ﴿ما لهم به من علم﴾ هي نفي العلم عنهم، ثم تبعت جملة الظن جملة نافية للموضوع (قتل عيسى عليه السلام) نفيًا مؤكدًا بـ«يقينًا».

وقد كانت الجملة بتركيبها هذا موضع خلاف لغوي؛ يقول أبو حيان[2] «وانتصاب (يقينًا) على أنه مصدر في موضع الحال من فاعل قتلوه، أي: متيقنين أنه عيسى، كما ادَّعوا ذلك في قولهم (إنا قتلنا المسيح). قاله السدِّي. أو نعت لمصدر محذوف أي: قتلاً يقينًا، جوَّزه الزمخشري، وقال الحسن: وما قتلوه حقا. انتهى.

فانتصابه على أنه مؤكد لمضمون الجملة المنفية كقولك وما قتلوه حقا، أي حقَّ انتفاء قتله حقا».

---

(١) النساء: ١٥٧.
(٢) البحر المحيط، ج٤، ص١٢٨.

ويقول في الخلاف نفسه[1]: «﴿وما قتلوه يقينا﴾ قال ابن عباس والسدي وجماعة: الضمير في قتلوه، عائد على الظن، تقول قتلت هذا الأمر علمًا، إذا قطعت به وجزمت الجزم الذي لا يخالجه شيء.

فالمعنى: وما صحَّ ظنهم عندهم، وما تحققوه يقينًا، ولا قطعوا الظن باليقين. وقال الفراء وابن قتيبة: الضمير عائد على العلم، أي: ما قتلوا العلم يقينًا.

يقال: قتلت العلم والرأي يقينًا لأن القتل للشيء يكون عن قهر واستعلاء، فكأنه قيل: لم يكن علمهم بقتل المسيح علمًا أحيط به، إنما كان ظنا.

قال الزمخشري: وفيه تهكم، لأنه إذا نفى عنهم العلم نفيًا كليًا بحرف الاستغراق ثم قيل: وماعلموه علم يقين وإحاطة، لم يكن إلا تهكمًا».

وسواءً أكان نفي القتل هو المؤكد أم اليقين بالقتل هو المنفي أي أن يكون النفي نفيًا لتأكد، فإن هذه الجملة اللاحقة مؤشر آخر إلى معنى الشك.

وقد سبق كلَّ ذلك أيضًا نوعٌ من التمهيد لدخول معنى الشك، هو تحديد الكيان الذي أخبر عنه بكل هذه الجمل بـ«الذين اختلفوا فيه» دونًا عن كل وصف آخر ممكن لهم، فأسند إليهم فعل الاختلاف، توطئة لما سيخبر به من مظاهر هذا الاختلاف؛ الشك، عدم العلم، الظن، عدم اليقين.

وكذلك نُفي العلم توطئة لدخول لفظ الظن في آية الجاثية، الثالثة في هذه المجموعة هي قول الله تعالى: **﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾**[2].

فيكاد الأمر يتخذ شكل ظاهرة في الاستعمال، وكأن ورود نفي العلم قبل إثبات الظن، وسيلة لغوية لتعيين الدلالة المختارة للظن في سياقه هذا، وهي دلالة الشك.

والملاحظ كذلك هو شيوع عدد من الظواهر الأسلوبية المشتركة بين الآيات الثلاثة، وهو تعدد أساليب التوكيد في السياق الواحد، وتعدد أدواته أحيانًا في الجملة الواحدة، وتكرار تراكيب معينة كالنفي والاستثناء (إن. . . إلا. .) (ما. . . إلا. .) ثم (إن. . إلا. .) في الآية الأخيرة، وفي ثلاثة الآيات دخل الظن في هذا التركيب، وكانت أساليب التوكيد المختلفة ظاهرةً في الجمل السوابق واللواحق التي اتخذت دلائل من السياق عينت لنا دلالة اللفظ متعدد الدلالة.

---

(١) نفسه، ص١٢٧، ١٢٨.

(٢) الجاثية: ٢٤.

وفي آيات أخرى، الرابعة والخامسة، وضع الظن في مقابلة مع الحق في قول الله تعالى: ﴿إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئًا﴾[1].

وقد أنتج المقابلة ـ هنا ـ نفي الغَنَاء مسندًا إلى الظن، فجعل الظن غير مكافئ للحق. وربما لم يكن الحق في وضع تقابل مع الظن قبل دخولهما معًا في هذه الصيغة، وكثيرًا ما تتسع النطاقات الدلالية لألفاظ بظهور ألفاظ أخرى في سياقاتها، باستعمال جديد لها. فقيمة الاستعمال الجديد للغة لا تكمن في جدّته بقدر ما تكمن في توسيع النطاقات الدلالية لألفاظ أو تضييقها، وهو ما ينشأ عنه في حالات أعلى أو أعقد توليد المعاني و التراكيب؛ أي زيادة فاعلية اللغة المستعملة.

ومن هذه المقابلة تنتج في الظن إحدى دلالتين إما الكذب وهو النقيض، نقيض الحقيقة والصدق في لفظ الحق، أو الشك نقيض اليقين والعلم في لفظ الحق أيضًا.

وتتكرر المقابلة المنتجة للاحتمالات الدلالية نفسها في الآية السادسة؛ قول الله تعالى: ﴿يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية﴾[2] إلا أن المقابلة هنا نتجت بشكل مباشر باستعمال صريح لفظ النفي بقوله «غير». فأصبح الظن مغايرًا للحق، مختلفًا عنه، مناقضًا له، والظن في الآية ينتمي ـ بين استعمالات الظن في القرآن ـ إلى مجموعة «الظن الخاطئ» وهو ما ذكر في سياق ثبت في موضوع المفعول أنه غير صحيح بموجب العقيدة أو سابق الأحداث، وهذا النوع يدخل فيه كثير من سياقات الظن، التي كان دليلنا فيها على معنى الشك مستمدًا من السياق الموضوعي.

ولا يتخلف في الآيتين، كذلك، استعمال التأكيد بوسائل مختلفة، ويظهر مرة أخرى أسلوب القصر (إن.. إلاّ) وكأنه من لوازم استعمال الظن بهذا المعنى في القرآن.

ولن نجده يتخلف كذلك عن الآيات الثلاثة المتبقية من هذه المجموعة:

قوله تعالى﴿قل هل عندكم من علمٍ فتخرجوه لنا، إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون﴾[3] وقوله ﴿وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون﴾[4] وقوله ﴿وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون﴾[5].

---

(١) النجم: ٢٨. (٢) آل عمران: ١٥٤.

(٣) الأنعام: ١٤٨. (٤) الأنعام. ١١٦.

(٥) يونس: ٦٦.

تشترك الآيات الثلاثة في الجملة اللاحقة «إن هم إلا يخرصون» مع المخالفة في ضمير المسند إليه بين الخطاب والغياب. والفعل «خرص» هو مفتاح الجملة. يقول ابن منظور[1] «خَرَصَ يَخْرُصُ بالضم وتخرّص أي: كذب... ويجوز أن يكون الخراصون الذين إنما يظنون الشيء ولا يحققونه، فيعملون بما لا يعلمون.. وأصل الخَرْص التظنّي فيما لا تستيقنه، ومنه خرْص النخل والكرم، إذا حَزَرْتَ التمر، لأن الحَزْرَ إنما هو تقديرٌ بظنٍّ لا إحاطة... ثم قيل للكذب خَرْصٌ لما يدخله من الظنون الكاذبة».

فربط التفسير المعجمي للخرص بينه وبين الظن ربطًا وثيقًا، فجعل الخرص لفظًا مركب الدلالة، تركيبًا من جزأين أحدهما الظن (عدم العلم بالحق) والآخر العمل به أو قوله.

وبخلاف أثر هذا الارتباط القوي بين دلالة الجملة اللاحقة وجملة الظن - في ترجيح أحد الوجوه؛ الوجه الذي ينتفي فيه التحقق، فثمة دلائل لفظية أخرى:

أولها: الجملة السابقة على جملة الظن -في أولى الآيات الثلاث- قوله ﴿هل عندكم من علمٍ فتخرجوه لنا﴾ فالاستفهام ينكر عليهم أن يكون لهم من العلم ما يجعل ظنهم صحيحًا، أو ما تنتفي به عنهم صفة الظن، والتخرص، وهذا الاستفهام الإنكاري يضع الظن في مقابلة العلم، ويرجح فيه معنى الشك أيضًا.

وفي الآيات الثلاثة، تبرز ظاهرة تكرار أسلوب القصر، وهو أمرٌ سُجِّل في معظم آيات المجموعة، وقد زاد في هذه الآيات الثلاثة أن التكرار ليس مجرد تكرار نمط تركيبي في عدد من الآيات، بل في جملتين متتاليتين في آية واحدة، وهو ﴿إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون﴾.

وتكرار النمط في جملتين إحداهما تفسيرية للأخرى أو تعقيبية على الأقل، وثمة مجهول في إحدى الجملتين غير مجهول في الأخرى، يسوقنا إلى صيغة رياضية[2] هي:

---

(١) لسان العرب، مادة (خ ر ص).

(٢) هذه المعادلات ونتيجتها صيغة أخرى لقاعدة، تتبع اتجاهًا في النحو التقليدي يعرف بـContext sensitive grammer أو نظرية «النحو شديد التأثر بالسياق» ونص القاعدة: إذا كان XBY XAY فإن A=B عندما يحيط بهما العنصران X,Y. راجع في هذا: Encyclopedia Britainica, Glossary of Linguistic Terms.

وأيضًا David Crystal , OP. Cit , under "Context"

أ ـ   س + ص = ط

ب ـ   س + ء = ط

فإذا كانت (ص) رمزًا للفظ (يخرصون) وكان يخرصون معلوم الدلالة، وكانت (ء) رمزًا لحدث الظن، مجهول الدلالة (من حيث شيوع دلالته بين مجموعة الوجوه المعروفة) وكان الأسلوب المكرر هو هذه المعادلة بتركيبها المكرر أ، ب، فإن مقتضى هذه العلاقة هو أن يكون: ء = ص، أي أن تكون دلالة الظن غير بعيدة من دلالة التخرص، باعتبار الجانب المشترك بينهما (عدم التحقق أي الشك).

وتكرار النمط يحدث نوعًا من تداعي الأسيقة، فتدعم الدلالات بعضها بعضًا أو تدعم دلالة أحد الأنماط ما قد يحيط بدلالة بعضها من تردد في الترجيح، فتتضام سياقات من مثل: إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون «وإن الظن لا يغني من الحق شيئًا» تتضام مكونة نطاقات دلالية وموضوعية متقاربة، لا يكاد يخرج معنى الظن فيها عن الشك والاعتقاد الخاطئ.

القسم الثاني

وأما القسم الثاني، فيختلف فيه نوع الدلائل والمؤشرات اللغوية، ويغلب عليها أن تكون مستمدة من السياق الموضوعي للآيات، فقد ورد لفظ الظن فيها جزءًا من سياق موضوعي لا تتلاءم تفاصيله مع وجه آخر من وجوه اللفظ، أو تتلاءم مع وجه الشك نقيض اليقين أكثر مما تفعل مع غيره من الوجوه.

وقد يحدث في بعضها أن نجد إشارات لفظية في السياق نفسه، تساهم في هذا الترجيح.

وفي القسم نفسه نوع آخر من الدلائل، هو السياق العام للنص، وهو المفاهيم الأساسية في الإسلام، الذي أنزل النص القرآني لبيانه وتفصيله، فلا يعقل أن يتضمن النص ما يناقض هذا السياق العام وفي الصفحات التالية، دراسة نماذج لهذه السياقات ودورها في تحديد دلالة اللفظ المشترك.

١ ـ قول الله تعالى: ﴿ودخل جنته وهو ظالمٌ لنفسه، قال ما أظن أن تبيد هذه أبداً وما أظن الساعة قائمةً ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيراً منها منقلبًا﴾[1].

فالخطاب هنا على لسان شخص ينكر الساعة، وينكر البعث.

فإنكاره في قوله ﴿ما أظن أن تبيد هذه أبداً وما أظن الساعة قائمة﴾، ويلي الإنكار استئناف بجملة الشرط «لئن رددت. . .»، ودلالة الشرط هي الشك، ووجود الاحتمال، لاختيار الأداة «إن» الأقوى في الدلالة على الشك من أدواته الأخرى.

ويدعم الشك ـ ولا ينفيه ـ المبالغة في التوكيد «اللام، النون، اللام».

٢ ـ قول الله تعالى: ﴿ اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم﴾[2] ويتكرر في الآية لفظ الظن، وهي مكونة من جملتين؛ أولاهما ناهية، المفعول الحقيقي للنهي فيها هو الظن -باعتبار أن كثيراً هو المفعول النحوي- والجملة الثانية تفسيرية لهذا النهي، علة النهي فيها تقبيح الظن بالإخبار عنه بخبر ذميم هو «إثم»، فالنهي (الأمر باجتناب) والذم (الوصف بأنه إثم) كلاهما معًا، دليلٌ على أن الظن المعني في الآية ليس أمراً مستحبا، فليس هو اليقين وليس هو العلم بشيء ما وخاصة إذا ما لاحظنا أن العلم يحتاج إلى مفعول صريح أو مؤوَّل، كما تبين لنا من قبل.

وإذا قرأنا السياق الذي اقتطعت منه هذه الآية، وجدناه سياق نهي عن مجموعة من الأخلاق المذمومة إسلاميا، وهي شائعة في المعاملات بين أفراد المجتمع في اختلاطهم ببعضهم بعضا وفي علاقاتهم اليومية، واليقين والعلم فعلان قلبيان، أما السياق فسياق أفعال عملية (السخرية ـ التنابز بالألقاب ـ اللمز ـ التجسس ـ الغيبة) وإن كان الظن بمعنىً الشك فعلاً قلبيا أيضًا، فإنه مع ذلك ذو صلة بطرف آخر أو موضوع خارجي، وارد في سياق المعاملات بين أفراد المجتمع الإسلامي، ففهم الظن في هذه الآية على أنه سوء الظن بالآخرين، أي افتراض الشر فيهم، ومبدأ تجانس المتعاطفات هو الباعث على هذه الفكرة، والمتعاطفات هنا ثلاثة:

اجتنبوا: نهي بدلالة الفعل. لا تجسسوا: نهي بالأداة (لا).

لا يغتب: نهي بالأداة (لا).

---

(١) الكهف: ٣٥ و٣٦.

(٢) الحجرات: ١٢.

فالمعنى بالاجتناب (مفعوله) إذن نوعٌ ثالث من المعاملات بين الناس له قيمة سلبية مكافئة للقيمة السلبية التي يحملها التجسس والغيبة[1].

قول الله تعالى:

﴿ولقد صدَّق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقًا من المؤمنين﴾[2] الظن في هذه الآية مضاف إلى إبليس، ماثلاً في الضمير العائد عليه. وتثير هذه الإضافة تساؤلاً حول نوع هذا الظن وماهيته، خاصةً وقد أضيف الظن من قبل فيقول الله تعالى: ﴿ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم﴾[3] وكان السياق سلبيا أيضًا، فاللفظ فيه مضاف إلى ضمير الكافرين «أعداء الله» على جهة اللوم والتبكيت، فما هو الظن المضاف إلى ضمير إبليس؟

مراجعة شخصية إبليس في القرآن لا توحي بأن يكون ظنه خيرًا على كل حال. وتسلمنا هذه المراجعة إلى سياق آخر، قول الله تعالى ﴿فإنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم. قال ربِّ بما أغويتني لأزيننَّ لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين. إلا عبادك منهم المخلَصين. قال هذا صراطٌ عليَّ مستقيم. إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين. وإن جهنم لموعدهم أجمعين﴾[4].

وثمة سياقٌ آخر للقصة نفسها:

﴿قال فإنك من المنظرين. إلى يوم الوقت المعلوم. قال فبعزَّتكَ لأغوينهَّم أجمعين. إلا عبادك منهم المخلَصين. قال فالحق والحق أقول. لأملأنَّ جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين﴾[5].

وبرجعة إلى السياق موضع البحث، نجد أن الظن فيه قد ورد جزءًا من قصة يمكننا اعتبارها أحد النماذج التطبيقية لـ «ما حدث بعد ذلك» من محاولات إبليس الدائمة الدائبة؛ فما كُفْرُ أهل سبأ بنعمة ربهم، وإعراضهم إلا نوعٌ من الاستجابة لنداء إبليس ومحاولاته إغواءهم؛ ﴿وما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة ممن هو منها في شك﴾[6].

---

(١) ويظاهر هذا التأويل، النص الكامل للحديث الذي تناولناه آنفًا قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث».

(٢) سبأ: ٢٠.

(٣) فصلت: ٢٣.

(٤) الحجر: ٣٧ ـ ٤٣.

(٥) ص: ٨٠ ـ ٨٥.

(٦) سبأ: ١٢.

فإذا طبقنا القصتين إحداهما على الأخرى؛ قصة إبليس باعتبارها نمطًا أساسيا[1]، تتكرر في القرآن تطبيقات أو معالجات متعددة له، واعتبرنا شخصيات هذا النمط ثلاثة:

١- إبليس.

٢- من اتبعه من الغاوين.

٣- عباد الله المخلصين.

ثم أخذنا في الاعتبار، أدوار هذه الفئات، المتناسبة مع الصفات المذكورة لكل منها في القرآن، وجدنا أن إبليس هو العقل المدبر كما يقال، وأن أهل سبأ هم المجموعة الثانية «الغاوون» وأن المجموعة الثالثة «عباد الله المخلصين» هي المعنية بقوله تعالى في الآية ﴿إلا فريقًا من المؤمنين﴾، هم الذين أعرضوا عن نداء إبليس، ولم يصدق عليهم ظنه.

فظن إبليس هو وعده بمحاولة الإغواء.

وعلم الله تعالى في مقابلة ذلك الظن هو تأكيده عجز إبليس عن إغواء الفئة الثالثة.

فلا يكون ظن إبليس سوى حسبان، واجتهاد لتحقيق الوعد. ويكون تصديق الظن هو النجاح الذي أحرزه في محاولاته مع أهل سبأ. ولفظ التصديق هنا **﴿صدق عليهم إبليس ظنه﴾** هو المؤشر السياقي الأقوى، على كل حال، فالعلم ليس بحاجة إلى مصداق، بينما الشك والحسبان كذلك.

٤ ـ قول الله تعالى في قصة فرعون:

﴿وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحًا لعلي أبلغ الأسباب. أسباب السموات فأطّلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذبًا. وكذلك زيّن لفرعون سوء عمله فصدّ عن السبيل وما كيد فرعون إلا في تباب﴾[2].

وقوله في سياق آخر للموضوع نفسه:

﴿فاجعل لي صرحًا لعلي أطّلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذبًا﴾[3]. لماذا يحاول فرعون أن يرى إله موسى رؤية حسيّة، إذا كان موقنًا بأن موسى كاذب وأنه لا وجود لهذا الإله؟! فلا يمكن أن يفهم الظن هنا على معنى اليقين.

---

(١) Theme

(٢) غافر: ٣٦-٣٧.

(٣) القصص: ٣٨.

قول الله تعالى في موضع ثالث للقصة نفسها :

٥ - ﴿ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات فاسأل بني إسرائيل إذ جاءهم فقال له فرعون إني لأظنك يا موسى مسحوراً ۝ قال لقد علمتَ ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر وإني لأظنك يا فرعون مثبوراً﴾[1] .

هل في الآيات دليلٌ إلى فهم معنى اليقين من لفظ الظن ؟

فأما الثانية ، فالأرجح فيه أن يكون كذلك ، فموسى نبي مرسل برسالة إلهية يؤمن بها ويؤمن أن من لم يتبعها «مثبور» .

ومعرفتنا بأن المتكلم له هذه الصفات ، لا تسوغ لنا أن نعتبره شاكًا فيما يقول .

وفي مقابلة يقين موسى ، لدينا قلب فرعون كافرًا ، رافضًا قبولَ الرسالة ، فهل هذا القلب على يقين مما يقول ؟ ربما كان فرعون على ثقة مما قال ، ولذلك رفض تصديق الرسالة ، لأنه كان يعتقد بشدة أن موسى كاذب ، هذا يجعل الظن على معنى اليقين أيضًا .

لكن هذا التفسير لهذه الآية يغفل السياقات الأخرى للقصة ، تلك التي ورد فيها اللفظ نفسه (الظن) والبطل نفسه (فرعون) ، وهي تلك السياقات التي تبين فيها أنه لم يكن على ثقة مما يقول ، وكان يبحث عن دليل حسي يؤكد ظنه أو ينفيه .

وإذا كانت قواعد التفسير اللغوي للنص تحتم ألا نغفل جزءًا من السياق عند قراءة دلالة اللفظ ، فإنه لا يسعنا هنا ، تفسير ظن فرعون في هذه الآية على معنى اليقين ، رغم ما قد يبدو منطقيًا عند النظر إلى ظاهر إحدى الآيات .

فظن فرعون إذن حسبان ، ولو كان قويا . وظن موسى يقين في كل مواضعه ، لأنه نبي حامل رسالة لا يعقل أن يكون حاملها أقل من موقن بما فيها .

وهكذا يمكننا أن نضم آية الإسراء هذه إلى المجموعة الأولى لتصبح مواضع ورود الظن بمعنى اليقين أربعة عشر لا ثلاثة عشر .

والناظر في القرآن الكريم يجد مواضع أخرى ، وردت فيها مادة لفظ الظن ، وجميع هذه الآيات يُحمل لفظ الظن فيه على الوجه السالف بيانه في الأمثلة التي شرحناها

---

(١) الإسراء . ١٠١ - ١٠٢ .

آنفًا، فلا نعود إلى مزيد بيان عنها، بعد أن تبين خلال التطبيق جانب كبير من دور السياق ـ بأجزائه وجوانبه المختلفة في توجيه ألفاظ الوجوه وأثره في تكوين هذه الدلالات.

ثانيًا: الرجاء :

ليس ببعيد عن الظن ما ذكره ابن الأنباري في كتابه، عن عدّ لفظ الرجاء أحد ألفاظ الأضداد في العربية. وعلى الرغم من أنه بعد هذا قد نفى ذلك الرأي، وناقضه مستندًا إلى الشواهد المؤيدة رأيه، على الرغم من أنه فعل ذلك، فقد رأينا أن نبحث دلالة هذا اللفظ باعتباره من الأضداد في رأي بعض العلماء، وباعتباره من ألفاظ الوجوه التي عَدَّها ابن الجوزي في كتابه، مثبتًا بين وجوهه المعنى الذي أنكره ابن الأنباري.

وثمة سبب آخر لتناولنا هذا اللفظ بالبحث، هو: كيف اعتبره العلماء من الأضداد، وأخيرًا تداخل نطاقه الدلالي مع النطاق الدلالي للظن وللفظ آخر من الأضداد هو «الخوف» سيلي بحثه، فقد تداخلت نطاقات هذه الألفاظ الثلاثة وخاصةً في استعمالها بالمعنى المضاد، حتى لتكاد تشكل بتداخلها منطقة دلالية واحدة على ما سنبين في الصفحات التالية.

ولن نُعْنَى بإثبات المعنى الضدي للرجاء أو بنفيه، بل سنبحث، كما هو دأبنا فيما سبقت دراسته من آيات، عن المؤشرات السياقية والدلائل، التي تقود المفسر إلى ترجيح أحد المعاني أو الوجوه على الآخر، كما نبحث الاحتمالات الدلالية المتعددة في المواضع التي يتعذر علينا فيها الترجيح بالسياق الموضوعي للآيات.

فأما سؤالنا الأول وهو كيف اعتبر العلماء هذا اللفظ من ألفاظ الأضداد، فإن جوابه في نص ابن الأنبار هذا، قال[1] :

«وقال بعض أهل اللغة: رجوت حرف من الأضداد، يكون بمعنى الشك والطمع، ويكون بمعنى اليقين.

فأما معنى الشك والطمع، فكثير لا يحاط به، ومنه قول كعب بن زهير:

أرجو وآمل أن تدنو مودتها   وما إخال لدينا منك تنويل

معناه وما لدينا منك تنويل وإخال لغو.

---

(١) الأضداد: ص ١٦ – ١٨.

وأما معنى العلم فقوله: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحًا﴾[1]. وقولهم عندي غير صحيح؛ لأن الرجاء لا يخرج أبدًا من معنى الشك، أنشدنا أبو العباس:

فواحزنى ما أشبه اليأس بالرجا   وإن لم يكونا عندنا بسواء

والآية التي احتجوا بها لا حجة لهم فيها، لأن معناها:

فمن كان يرجو لقاء ثواب ربه، أي يطمع في ذلك ولا يتيقنه.

وقال سهل السجستاني: معنى قوله: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه﴾: فمن كان يخاف لقاء ربه.

وهذا عندنا غلط، لأن العرب لا تذهب بالرجاء مذهب الخوف إلا مع حروف الجحد، وقد استقصينا الشواهد لهذا.

«قال النابغة الذبياني:

مجلتهم ذات الإله ودينُهم   قويمٌ، فما يرجون غير العواقب

يقال: معناه: فما يطمعون في غيرها، ويقال معناه: فما يخافون غيرها.

...وكنانة وخزاعة ونضر وهذيل يقولون: لم أرج، يريدون (لم أبال) فإن قال قائل: إن معنى قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿قال الذين يظنون أنهم ملاقو الله﴾[2]، يظنون أنهم ملاقو ثواب الله، كان ذلك جائزًا، والظن بمعنى الشك.

ولا يبطل بهذا التأويل قول من جعل الظن يقينًا، لأن قوله: ﴿أنَّا ظننَّا أن لن نعجز الله في الأرض﴾[3] لا يحتمل معنى الشك».

هذا النص يثير عددًا من الأسئلة الكاشفة جوانب تفكير اللغويين في لفظي الظن والرجاء ودلالاتهما.

وأوَّل الأسئلة التي تَرِدُ إلى الخاطر عند قراءته هو: لماذا أو كيف اعتبر اللغويون الرجاء (بمعنى الأمل والتَمَني) من ألفاظ الأضداد لأنه قد يعني العلم.

سنفترض أنه حقا يعني العلم في بعض سياقاته، فهل العلم ضد الرجاء أم اليأس هو ضد الرجاء؟ فأين التضاد إذن؟

---

(1) الكهف: ١١٠.   (2) البقرة: ٢٤٩.
(3) الجن: ١٢.

لعلَّ مناط قول اللغويين بالتضاد بين دلالتي الرجاء والعلم، هو جوهر المعنى لا ظاهره فإذا قبلنا فكرة أن للمعنى عمقًا غير ما يظهر منه أو للفظ معنى ودلالة غير مباشرة تؤخذ من هذا المعنى فإننا نجد أن لفظ «الرجاء» ظاهر معناه هو الأمل والتمني، وحقيقة معناه هي الشك. والعلاقة بينهما هي أن تمنِّي الإنسان شيئًا يعني أنه لا يعرف هل سيحصل على هذا الشيء أم لا، ولكنه يريد أن يحصل عليه ويضاف إلى معنى «الإرادة» في التمني معنى «التوقع» في الرجاء.

فالقول بأننا نرجو شيئًا يتضمن إقراراً بأننا لا نعرف هل سنناله أم لا، وعدم المعرفة هذا هو الشك.

ومن هنا ـ على ما يبدو ـ، اعتبر الرجاء ضدا للعلم، لا للعلم نفسه، الذي ضده (الجهل)، بل ضدا لمعنى اليقين الذي ينطوي عليه القول: «أنا أعلم».

فكأن التكوين الداخلي لمعنيي اللفظين هو المتضاد.

فإذا وجدت بعض سياقات لفظ الرجاء، متضمنة إشارات أو دلائل لغوية أو موضوعية تمكننا من تفسير الرجاء على معنى العلم اعتبر اللفظ من ألفاظ الأضداد، ليس لأنه يعني الأمل واليأس معًا بل لأنه ـ على حد التعبير القديم ـ يفيد معنيي الشك واليقين في سياقاته المختلفة.

هذا عمَّا دعا اللغويين إلى عد اللفظ من بين ألفاظ الأضداد، وهو أمر كما رأينا يتعلق بطبيعة النظرة إلى اللفظ، ودلالاته.

فماذا دعاهم إذن إلى اعتبار لفظ الرجاء بمعنى العلم في بعض سياقاته ؟ هذا ثاني الأسئلة التي يثيرها نص ابن الأنباري وهو أمر يتعلق بالتراكيب.

لقد أشار النص إلى دلالة الرجاء على العلم، مستنداً إلى شاهد قرآني واحد فقط، ودون الاستناد إلى شيء من كلام العرب شعراً أو نثراً، وإن تكن هذه الملاحظة دليلاً على شيء فإنما هي دليل على قلَّة المادة العلمية الموجودة في النص الذي بين أيدينا مما يصعب قراءتها قراءة مفصلة دون الاستعانة بمصادر لغوية أخرى، لكن المثير للانتباه هنا، هو وجود آية أخرى خالية من لفظ الرجاء وقد استعملت كدعامة لتفسير ابن الأنباري بشكل غير مباشر.

السؤال الثالث حول الدلالات التي يفترضها هذا النص للفظ الرجاء؛ هو العلاقة بين الرجاء والخوف، والخوف هو التفسير الذي رُدَّ به على من فسَّر اللفظ بالعلم، ثم

رد على هؤلاء آخرون بحجة يبدو أنها تستند إلى استقراء الاستعمالات العربية المختلفة وهي القاعدة اللغوية الخاصة بسياق النفي يقول ابن الأنباري [(١)] : «وقال سهل السجستاني : معنى قوله : ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه﴾[(٢)] فمن كان يخاف لقاء ربه .

وهذا عندنا غلط لأن العرب لا تذهب بالرجاء مذهب الخوف إلا مع حروف الجحد» . ثم ذكر أن بعض قبائلهم يقول «لم أرجُ يريدون لم أبالِ» .

وسواءً أكان الرجاء يأتي بمعنى الخوف في السياقات المنفية فقط أم المنفية والمثبتة جميعًا ، فالسؤال يبقى قائمًا ، ما الرابط ـ ولابد أن ثمة رابطًا ـ الذي يجعل اللفظين يستعملان كمترادفين أحيانًا ؟ خاصة وأننا سنجد فيما بعد نصوصًا استعمل فيها الخوف بمعنى الرجاء ، مما يدل أن ثمة تبادلاً في الاستعمال بين هذه الألفاظ ، أي أنه لابد من وجود مساحات دلالية مشتركة بينها ، فما هي هذه المساحات ؟

نحتاج الآن إلى التوقف بعض الوقت لقراءة بعض النصوص التي قد تلقي الضوء على أبعاد دلالية أخرى لهذه الألفاظ وتمدنا بمزيد من السياقات التي يعين تكاملها على الكشف عن هذه العلاقات المتشابكة .

أولاً نقرأ نصًا من كتاب «نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر» ، يقول ابن الجوزي[(٣)] : «قال ابن فارس اللغوي : الرجاء بالمد : الأمل . يقال : رجوت الأمر أرجوه رجاءً وارتجيته أرتجيه . . . وربما عبر عن الخوف بالرجاء ، وناسٌ من أهل اللغة يقولون : ما أرجو ، أي ما أبالي ، وأنشدوا :

* إذا لسعته النحلُ لم يَرْجُ لسْعَهَا *

أي لم يكترث له . وذكر أهل التفسير بأن الرجاء في القرآن على وجهين :

أحدهما : الأمل .

ومنه قوله تعالى في البقرة : ﴿أولئك يرجون رحمة الله﴾[(٤)] وفي بني إسرائيل ﴿ويرجون رحمته﴾[(٥)] وهذا الأعم بالقرآن .

---

(١) الأضداد : ص١٧ .
(٢) الكهف : ١١٠
(٣) نزهة : ص٣٠٧ .
(٤) البقرة : ٢١٨ .
(٥) الإسراء : ٥٧ .

والثاني: الخوف ومنه قوله تعالى ﴿إن الذين لا يرجون لقاءنا﴾[1] وفي ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه)﴾[2]، وفي ﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا﴾[3]، وفي ﴿من كان يرجو لقاء الله﴾[4] وفيها ﴿اعبدوا الله وارجوا اليوم الآخر﴾[5]، وفي ﴿ما لكم لا ترجون لله وقارًا﴾[6]، وفي ﴿لا يرجون حسابًا﴾[7].

فابن الجوزي إذن لم يذكر معنى «العلم» بين معاني لفظ الرجاء في اللغة ولم يذكره كذلك بين وجوه اللفظ في القرآن.

وفي الوقت نفسه، لم يتقيد بالقاعدة اللغوية التي ذكرها ابن الأنباري فيما يخص معنى الخوف «أنه لا يكون إلا مع الجحد».

إذ ذكر تحت وجه الخوف آيات مثل ﴿وارجوا اليوم الآخر﴾ و﴿من كان يرجو لقاء الله﴾ وغير هذا مما رفض ابن الأنباري اعتبار الرجاء فيه بمعنى الخوف، لأن سياقه مثبت.

وهو يخالف ابن الأنباري في أمر آخر، وهو تفسير قول الله تعالى: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه﴾ إذ لم يعتبر الرجاء فيهِ بمعنى الأمل بل بمعنى الخوف، وتفسيره هذا للآية يتلاءم مع عدم تقيده بقاعدة سياق الجحد.

أما المعجم المفهرس لألفاظ القرآن[8] فهو على العكس من ابن الجوزي، يقر بالقاعدة، ويتفق معه في عدِّ معنيين فقط للفظ، دون معنى العلم، فقد جاء فيه:

«رجاه يرجوه رجوًا ورجاءً ورجّاه:

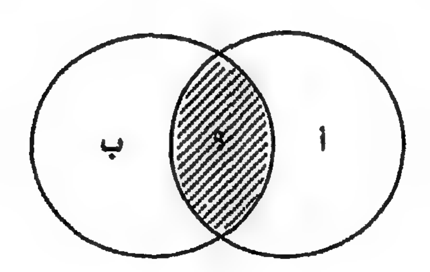
توقّعه وفيه مسرّة، واسم المفعول مَرْجُوٌّ، ويستعمل الرجاء في معنى الخوف، لأن الراجي يخاف ألا يتحقّق أمله، ولم يقع في القرآن بهذا المعنى ـ وهو الخوف ـ إلاّ مع النفي».

والملاحظ أن المعجم يحاول تفسير العلاقة بين المعنيين ـ موضوع سؤالنا الثالث ـ وهو قوله «لأن الراجي يخاف ألا يتحقق أمله» وسواءٌ أخذنا بهذا التفسير أو لم نأخذ

---

(1) يونس: ٧.
(2) الكهف: ١١٠ .
(3) الفرقان: ٢١ .
(4) العنكبوت: ٥ .
(5) العنكبوت: ٣٦ .
(6) نوح: ١٣ .
(7) النبأ: ٢٧ .
(8) طبعة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مادة رجا.

به، فهو يؤيد الفكرة القائمة وراء السؤال وهو أنه لابد من وجود روابط دلالية بين الألفاظ التي تتداخل استعمالاتها، هذه الروابط الدلالية تبدو كمساحات مشتركة أو تقاطعات بين النطاقات الدلالية للألفاظ، كما يبين الشكل الآتي:



حيث تمثل الدائرة (أ) النطاق الدلالي للفظ الرجاء والدائرة (ب) النطاق الدلالي للفظ الخوف، لتكون المنطقة المظللة هي هذه المساحة المشتركة، التي يشوبها الغموض الذي نحاول الكشف عنه في هذه السطور [1].

أما لفظ الرجاء في لسان العرب[2] ففيه: «الرجاء من الأمل: نقيض اليأس... وقد يكون الرجو والرجاء بمعنى الخوف. ابن سيدة: والرجاء الخوف. وفي التنزيل العزيز: ﴿ما لكم لا ترجون لله وقاراً﴾[3].

«وقال ثعلب: قال الفرّاء: الرجاء في معنى الخوف لا يكون إلا مع الجحد، تقول: ما رجوتك أي ما خفتك، ولا تقول رجوتك في معنى خفتك، وأنشد لأبي ذؤيب:

إذا لسعته النحلُ لم يرجُ لسعها　　　وخالفها في بيت نوبٍ عواسل

أي لم يخف ولم يبال...

الفرّاء: رجا في موضع الخوف إذا كان معه حرف نفي، ومنه قول الله عزَّ وجلَّ ﴿ما لكم لا ترجون لله وقاراً﴾، المعنى لا تخافون لله عظمة؛ قال الراجز:

لا ترتجي حين تلاقي الذائدا　　　أسبعةً لاقت معًا أو واحداً!

---

(١) النطاق الدلالي ليس ذا حدود صارمة بل يتسع ويضيق دون نظام محدد تبعًا للسياقات المختلفة وبما أن هذه السياقات لا يمكن حصرها أبدًا عن طريق التجريب أو التنبؤ، فإن هذه الحدود أيضًا لا يمكن التنبؤ بها.

(٢) انظر اللسان، مادة رجا.　　(٣) نوح: ١٣.

(١) النساء: ١٠٤.　　(٢) الجاثية: ١٤.

قال الفرّاء: وقال بعض المفسرين في قوله تعالى: ﴿وترجون من الله ما لا يرجون﴾[1]؛ معناه تخافون. قال: ولم نجد معنى الخوف يكون رجاءً إلاّ ومعه جحد، فإذا كان ذلك، كان الخوفُ على جهة الرجاء والخوف، وكان الرجاء كذلك، كقوله عز وجل ﴿لا يرجون أيام الله﴾[2]، وكذلك قوله تعالى: ﴿لا ترجون لله وقاراً﴾[3]، وأنشد بيت أبي ذؤيب:

*إذا لسعته النحل لم يرجُ لسعها *

قال: ولا يجوز رَجَوْتُك وأنت تريد خفتك، ولا خفتك وأنت تريد رَجَوْتُك».

فنص اللسان إذن، لا يختلف عن نص المعجم المفهرس، إلا بمزيد من التفاصيل، إذ يتفقان معًا على:

١ ـ الرجاء يدل على الأمل نقيض اليأس (الدلالة الشائعة).

٢ ـ الرجاء قد يدل على الخوف.

٣ ـ الرجاء لا يدل على الخوف إلا إذا ورد في سياق النفي.

٤ ـ محاولة تفسير العلاقة بين الدلالتين بأنها خوف ألا يتحقق الرجاء وذلك قول الفرّاء: «ولم نجد معنى الخوف يكون رجاءً إلا ومعه جحد، فإذا كان كذلك، كان الخوف على جهة الرجاء والخوف، وكان الرجاء كذلك».

٥ ـ تفسير الآيات الوارد فيها اللفظ، باتباع قاعدة الفرّاء.

٦ ـ عدم وجود أية إشارة إلى دلالة الرجاء على العلم أحيانًا.

إذن فإن لفظ الرجاء يتحرك في نطاق دلالي واسع يتضمن معاني أربع حتى الآن:

الأمل – الخوف – العلم – الشك.

مع ملاحظة أن العلم لم يقل به سوى عدد قليل من العلماء (في حدود ما بين أيدينا من النصوص).

وقد بينا كيف تأتّى دخول معنى الشك والعلم في النطاق الدلالي لهذا اللفظ.

فماذا إذن عن معنى الخوف ؟

إذا أخذنا المعنى الأكثر شيوعًا لهذا اللفظ وهو الأمل، وراجعنا النظر في الدلالة العميقة لهذا المعنى وجدناه يتركب من جزأين هما: الشك والخير، فالشك لأن الفاعل

---

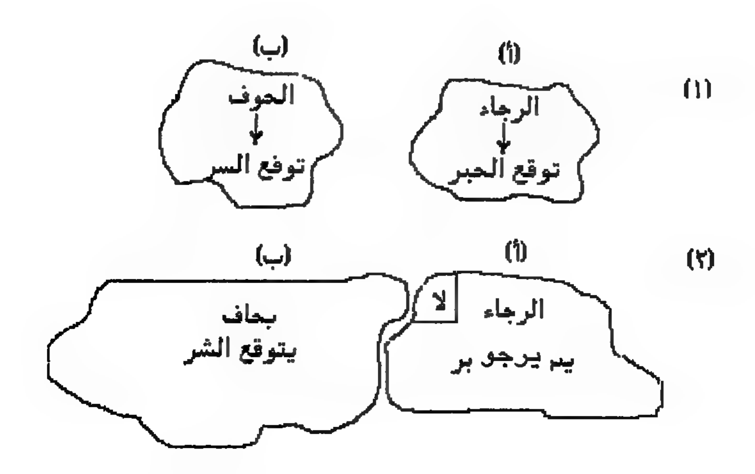
(٣) نوح: ١٣.

يريد أمرًا وهو على غير يقين مما سيحدث، فهو شاكٌّ إذن شكا يميل إلى تحقق مراده، وهو ما عبر عنه في النصوص السابقة بـ (التوقُّع) وتوقُّع المرغوب خير في نظر راغبه.

فالمعنى الشائع إذن هو في جوهره توقع الخير.

فما هو معنى الخوف ؟ أليس الخوف شعورًا سلبيا ناتجًا عن توقع الخطر ؟ والخطر نوع من الشر بالتأكيد.

فالخوف إذن في جوهره هو توقع الشر، فإذا أضفنا النفي لتوقع الخير كان التغير الدلالي كالآتي:



وكأن دخول النطاق الدلالي لأداة النفي في النطاق الدلالي للرجاء، قد شكل نطاقًا دلاليًا جديدًا اتسع بنطاق الرجاء حتى اقترب من النطاق الدلالي المقابل: نطاق الفعل يخاف، وهذا الاقتراب يبلغ حدَّ التماس أو التقاطع ذلك أن عدم توقع الخير قد يفيد توقع الشر أو لا يفيده، لكنه على كل حال يقربنا من مرحلة توقع الشر تقريبًا تتفاوت درجاته، وتحدد هذه الدرجات تبعا للمؤشرات الدلالية في السياق سواءٌ أكانت هذه المؤشرات لفظية أم موضوعية.

ومن هنا نستنتج أن دخول لفظ الرجاء في سياق النفي لن تكون نتيجته دائمًا تحول دلالة الرجاء إلى الخوف، بل سيكون ذلك أحيانًا، بحسب عناصر السياق، لأن عدم وجود الشيء لا يعني بالضرورة حضور الضد، وهو ما يمكن التعبير عنه بلغة النحاة، بأن القاعدة لن تكون مطَّردة، فليس كل رجاء في سياق النفي يدل على الخوف، لكن الرجاء لا يمكن أن يدل على الخوف إلا في سياق النفي.

وليس كل هذا سوى افتراض نظري، وستثبته أو تجحده قراءة سياقات استعمال اللفظين والمعنيين في القرآن.

أولاً: الاستعمال القرآني للفظ الرجاء:

تردد فعل الرجاء في القرآن الكريم اثنتين وعشرين مرة. نصفها تمامًا في سياق نفي والنصف الآخر في سياق إثبات وهي:

أولاً: الآيات الواردة فيها مادة (رجاء) في سياق إثبات:

١ ـ ﴿وإما تعرضنّ عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها﴾[١].

٢ ـ ﴿أولئك يرجون رحمة الله﴾[٢].

٣ ـ ﴿أمَّن هو قانتٌ آناء الليل ساجداً وقائمًا يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه﴾[٣].

٤ ـ ﴿يرجون رحمته ويخافون عذابه﴾[٤].

٥ ـ ﴿فإنهم يألمون كما تألمون وترجون من الله...﴾[٥].

٦ ـ ﴿يرجون تجارةً لن تبور﴾[٦].

٧ـ ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوةٌ حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً﴾[٧].

٨ ـ ﴿لقد كان لكم فيهم أسوةٌ حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر...﴾[٨].

٩ ـ ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحًا﴾[٩].

١٠ ـ ﴿من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت﴾[١٠].

١١ ـ ﴿يا قوم اعبدوا الله وارجوا اليوم الآخر﴾[١١].

---

(١) الإسراء: ٢٨.
(٢) البقرة: ٢١٨.
(٣) الزمر: ٩.
(٤) الإسراء: ٥٧.
(٥) النساء: ١٠٤.
(٦) فاطر: ٢٩.
(٧) الأحزاب: ٢١.
(٨) الممتحنة: ٦.
(٩) الكهف: ١١٠.
(١٠) العنكبوت: ٥.
(١١) العنكبوت: ٣٧.

يتحدد جزء كبير من دلالة الفعل بملاحظة دلالة المفعول، أو بعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن طبيعة المفعول تحدِّد طبيعة الفعل، فالمفعول «قهوة» مثلاً، يوحي بأن يكون الفعل شرب أو أعدَّ، على العكس من المفعول «طعاما» الذي لا يتلاءم مع الفعل «شرب» وقد يتلاءم مع الفعل «أعدَّ» بينما لا يتلاءم المفعول «قهوة» مع الفعل «طبخ» أو «مَضَغَ» أو «أَكَلَ» مما يلائم المفعول «طعامًا».

مستعينين بهذه الحقيقة اللغوية، نستطيع أن نحدد ما يدل عليه الفعل (يرجو) في الآيات ١ و٢ و ٣ و ٤ من المجموعة (أ) التي تتضمن كلها مواضع ذكر الفعل في سياق مثبت.

هل يمكن أن يأتي هذا الفعل بمعنى الخوف وهو في سياق مثبت ؟ نحن الآن نقرأ الآيات ممحصين العناصر المكونة للسياق، باحثين عن المحددات الدلالية أو المؤشرات التي تمكننا من ترجيح معنى على الآخر.

في الآيات رقم ١ و ٢ و ٣ و ٤، نجد مفعول الرجاء هو الرحمة، أو ضميرها.
﴿ابتغاء رحمة من ربك ترجوها﴾ و ﴿يرجون رحمة الله﴾و﴿يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه﴾، ﴿يرجون رحمته ويخافون عذابه﴾ فالمفعول (رحمةً)، لا يمكن أن يكون لفعل بمعنى الخوف، إذ ليست رحمة الله مصدراً لخوف كائن من كان بل هي مطمع المؤمنين في كل دين، وهكذا، فالرجاء هنا «على بابه» كما يقول المفسرون، أي على المعنى الشائع له وهو الأمل وتوقع الخير.

الآية الخامسة في المجموعة نفسها، قول الله تعالى:
﴿ولا تهنوا في ابتغاء القوم إن تكونوا تألمون فإنهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون وكان الله عليمًا حكيمًا﴾[1] وردت الآية في سياق يخاطب الله فيه المؤمنين المجاهدين، وسبقتها بعض الأحكام الخاصة بتفاصيل صلاة الخوف، ثم تأتي هذه الآية، بعد انقضاء الصلاة تشجيعًا لهم حثا لهم على قتال الكافرين.

وجاء لفظ الرجاء مكرراً مرتين أولاهما غير منفية، والثانية منفية، وجاء جزءًا من تشجيع المؤمنين، والفكرة التى بني عليها هذا التشجيع هي أن الألم الذي يصيب المؤمنين في الحرب (نفسيا وجسديا) يصيب الكفار مثله، لأن خسائر الحرب دائمًا مشتركة بين طرفيها فالطرفان متساويان في العنصر السلبي، أمّا الذي ليس بمشترك فهو

---

(١) النساء: ١٠٤.

الإيمان وهو ما ترجح به كفة المؤمنين وما ينبغي أن يستندوا إليه روحيا، فإن إيمانهم لهم أمل في الله رحمةً ومغفرة ليس لدى المشركين مثله[1]، وهم بهذا الإيمان ينتصرون على عدوهم، فالرجاء هنا مثبت للمؤمنين منفي عن الكافرين، أي أن الطرفين غير متساويين في العنصر الإيجابي الذي هو من عوامل النصر، ولفظ الرجاء مسوق في سياق التعزيز وتقوية الهمة، التي لا يساق فيها إلا ما هو مشجع ومبشر.

يقول أبو حيان[2]: «ثم شجعهم على طلب القوم وألزمهم الحجة، فإن ما فيهم من الألم مشترك، وتزيدون عليهم أنكم ترجون من الله الثواب وإظهار دينه بوعده الصادق، وهم لا يرجونه فينبغي أن تكونوا أشجع منهم وأبعد عن الجبن.

وإذا كانوا يصبرون على الآلام والجراحات والقتل، وهم لا يرجون ثوابًا في الآخرة، فأنتم أحرى أن تصبروا».

ثم يقول: «والرجاء هنا على بابه، وقيل: معناه الخوف الذي تخافون من عذاب الله ما لا يخافون، كقوله: إذا لسعته النحل لم يرجُ لسعها، أي لم يخف. وزعم الفرّاء أن الرجاء لا يكون بمعنى الخوف إلا مع النفي، ولا يقال رجوتك بمعنى خفتك».

ولا يمكننا ـ سواءً أقررنا بالقاعدة التي ذكرها الفرّاء أو لم نقر ـ أن نفسر اللفظ هنا على معنى الخوف، إذ لا محل لذكر الخوف عند التشجيع وإلا سقط الهدف من التشجيع فكيف يشجع المرء إنسانًا على شيء بأن يذكره بخوفه من شيء آخر، خاصةً وأن دوافع الرغبة في شيء والحب لدى الإنسان أصح للنفس الإنسانية من دافع الخوف، ولا شك أن الله يختار لجنوده الحال الأصح والأرقى لا الأدنى.

الآية السادسة قول الله تعالى:

﴿إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرًا وعلانية، يرجون تجارة لن تبور﴾[3].

تعيدنا الآية إلى دور المفعول في تحديد الدلالة، فهل يمكننا ببساطة أن نستبدل بـ﴿يرجون﴾ هنا ﴿يخافون﴾ ؟

---

(١) في صحيح السيرة أن الرسول عليه الصلاة والسلام أمر عمرًا رضي الله عنه أن يقول للمشركين: «الله مولانا ولا مولى لكم» ردا على قول أبي سفيان: «لنا العزى ولا عزى لكم».

(٢) البحر المحيط، ج٤، ص٥٤، ٥٥.

(٣) فاطر. ٢٩.

إذا كانت التجارة التي لن تبور أمرًا محبوبًا ومرغوبًا لا أمرًا مخيفًا ؟ إذن يبقى الرجاء هنا على بابه !

ومن الآية السابقة يبدو أن لدينا نوعًا من الإشكال في تحديد الدلالة (ذلك أنا لا نسلم في قراءتنا للآيات بقواعد لغوية في الفهم، نمليها على النص، بل نرى ما تدلنا عليه ألفاظ النص نفسه وتراكيبها معًا).

فالآيات من (٧-١١) لا يبدو فيها دليل لفظي أو معنوي يرجح لنا أحد المعنيين، وسنرصد فيها، بعض الملاحظات الآن، ثم نؤجل الكلمة الأخيرة فيها إلى ما بعد مقارنتها بآيات المجموعة (ب) وسياقات النفي.

١ ـ مفعول الرجاء في رقمي ٧ و ٨ هو لفظ الجلالة وعطف عليه ﴿اليوم الآخر﴾.

٢ ـ تكرار التركيب بلفظه ﴿لمن كان يرجو الله واليوم الآخر﴾ في رقمي ٧ و ٨.

٣ ـ مفعول الرجاء في رقمي ٩ و ١٠ واحد مع اختلاف المضاف إليه: لقاء ربه في (٩)، لقاء الله في (١٠).

٤ ـ مفعول الرجاء في رقم (١١) هو اليوم الآخر.

فهناك إذن نوع من الوحدة الموضوعية بين الآيات الخمسة متمثلة في الحاصل المعنوي لمفعول الرجاء وهو يوم القيامة أو أمر سيحدث يوم القيامة أو هو لقاء الحق سبحانه وتعالى، ونجد هذا الحاصل المعنوي نفسه متكررًا في سبعة من آيات المجموعة الثانية ذات السياقات المنفية، ويلاحظ عليها أن المضاف إليه لفظ اللقاء لم يك أبدًا لفظ الجلالة ولا (ربه) كما في (٩و١٠) ومفعول الرجاء كذلك لم يكن أبدًا لفظ الجلالة كما في (٧و٨) من المجموعة (أ) ذات السياقات المثبتة والتي رجح المفسرون فيها معنى الطمع وتوقع الخير، رغم تشابه السياقات الموضوعية التي وردت فيها كل هذه الآيات (٧-١١) والآيات السبعة من المجموعة (ب).

وهذه الملاحظة تسلمنا إلى آيات المجموعة (ب) حيث توجد سياقات النفي التي فسر المفسرون لفظ الرجاء في ثمانية منها على معنى الخوف.

ثانيًا: الآيات التي وردت المادة بها في سياق نفي:

١ ـ ﴿وترجون من الله ما لا يرجون﴾[1].

(١) النساء: ١٠٤.

٢ ـ ﴿وما كنت ترجو أن يلقى إليك الكتاب إلا رحمةً من ربك﴾[١] .

٣ ـ ﴿والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحًا﴾[٢] .

٤ ـ ﴿فنذر الذين لا يرجون لقاءنا في طغيانهم يعمهون﴾[٣] .

٥ـ ﴿قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآنٍ غير هذا أو بدِّله قل ما يكون لي أن أبدِّله من تلقاء نفسي، إن أتبع إلا ما يوحى إليَّ إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم﴾[٤] .

٦- ﴿إن الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون. أولئك مأواهم النار بما كانوا يكسبون﴾[٥] .

٧- ﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتُوًّا كبيرًا ﴾[٦] .

٨-﴿إنهم كانوا لا يرجون حسابًا وكذبوا بآياتنا كِذَّابًا﴾[٧] .

٩- ﴿أفلم يكونوا يرونها بل كانوا لا يرجون نشورًا﴾[٨] .

١٠ -﴿قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله ليجزي قومًا بما كانوا يكسبون ﴾[٩] .

١١ - ﴿ما لكم لا ترجون لله وقارًا﴾[١٠] .

الآية الأولى والثانية والثالثة، لا يكون الرجاء فيها بمعنى الخوف رغم وقوعه في سياق النفي، وهو ما يؤكد فرضنا في البداية عدمَ اطّراد القاعدة.

فأما الأولى منها فقد فسرناها في بداية هذا المبحث وبيَّنَّا لماذا لا يمكن فهم معنى الخوف من لفظ الرجاء فيها ورددنا ذلك الرأي.

وأما الثانية والثالثة، فالمفعولان فيهما يحددان لنا معنى الأمل مع التوقع،

---

(١) القصص: ٨٦ .
(٢) النور: ٦٠ .
(٣) يونس: ١١ .
(٤) يونس: ١٥ .
(٥) يونس: ٧-٨ .
(٦) الفرقان: ٢١ .
(٧) النبأ: ٢٧-٢٨ .
(٨) الفرقان: ٤٠ .
(٩) الجاثية: ١٤ .
(١٠) نوح: ١٣ .

في الأولى هو نزول القرآن يقول أبو حيان[1]: «هذا تذكير لنعمه تعالى على رسوله، وأنه تعالى رحمه رحمةً لم يتعلق بها رجاؤه. . . وأنت بحال من لا يرجو ذلك، وانتصب رحمة على الاستثناء المنقطع، أي: لكن رحمةً من ربك سبقت فألقي إليك الكتاب».

وقال الزمخشري: هذا كلامٌ محمولٌ على المعنى، كأنه قيل: «وما ألقي عليك الكتاب إلا رحمة من ربك» انتهى.

فيكون استثناء متصلاً، إما من الأحوال وإما من المفعول به. فسواءً كان لفظ رحمة منصوبًا على الحالية أو المفعولية فالحاصل الدلالي واحد وهو أن نزول القرآن كان رحمة بالرسول صلى الله عليه وسلم، وهو أمرٌ يطلب ولا يخشى.

وأما الثالثة: ﴿لا يرجون نكاحًا﴾ فالمفعول فيها هو النكاح، وهو كذلك مما يطلب، وكأن المعنى: النساء اللائي لا يطمعن في الزواج أو يرغبن فيه. ولو كان المعنى لا يَخَفْنَ لما استقام سياق الكلام والآية جزء من أحكام الحجاب للنساء وتنظيم العلاقات الاجتماعية بينهن وبين من يتطرق إلى البيوت من غير المحارم وهي قول الله تعالى:

﴿يأيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء ثلاثُ عورات لكم ليس عليكم ولا عليهم جناحٌ بعدهن طوافون عليكم بعضكم من بعض، كذلك يبين الله لكم الآيات والله عليم حكيم﴾.

﴿وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا كما استأذن الذين من قبلهم كذلك يبين الله لكم آياته والله عليمٌ حكيم﴾.

﴿والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحًا فليس عليهن جناحٌ أن يضعن ثيابهنّ غير متبرجاتٍ بزينة وأن يستعففن خيرٌ لهن والله سميع عليم﴾[2].

فاللاتي لا يرجُونَّ نكاحًا شرحٌ أو تفصيل للفظ القواعد، والقعود نفسه يشير إلى نوع من السكون أو التوقف عن العمل والتقاعد، وهو يتلاءم مع فهم تفصيله بأنه عدم التطّلع إلى الزواج.

---

(١) البحر المحيط: ج٨، ص٣٣١.

(٢) النور: ٥٨ ـ ٦٠.

وهنَّ في هذا السياق استثناء من قاعدة الحجاب المفروض على غالبية النساء وهن المتزوجات أو المتطلعات إليه، كما استثنى ﴿غير أولي الإربة من الرجال﴾ في موضع آخر من السورة نفسها[1]، ويُساند معنى هذه الآية فهم الرجاء هنا، فغير أولي الإربة ليس بهم حاجة ولا رغبة في النساء، شأنهم في ذلك شأن اللاتي لا يرجون نكاحًا !

بعد ذلك تأتي الآيات من (٤-١٠) وكلُّها تشترك في مفعول واحد للرجاء وهو يوم القيامة أو الحساب سواءٌ ذكر ذلك باللفظ الصريح أو بما يدل عليه.

وبيان هذا على الترتيب:

﴿لا يرجون لقاءنا﴾[2].

﴿لا يرجون لقاءنا﴾[3].

﴿لا يرجون لقاءنا﴾[4].

﴿لا يرجون أيام الله﴾[5].

﴿لا يرجون حسابًا﴾[6].

﴿لا يرجون نشورًا﴾[7].

فالمرجو دائمًا هو شأن من شؤون الآخرة، أي أنه نفسه المرجو في الآيات الخمسة الأخيرة من المجموعة (أ) وهي على الترتيب هكذا:

﴿يرجو الله واليوم الآخر﴾[8].

﴿يرجو الله واليوم الآخر﴾[9].

﴿يرجو لقاء ربه﴾[10].

﴿يرجو لقاء الله﴾[11].

﴿ارجوا اليوم الآخر﴾[12].

---

(١) النور: ٣١.
(٢) يونس: ١١.
(٣) يونس: ٧.
(٤) الفرقان: ٢١.
(٥) الجاثية: ١٤.
(٦) النبأ: ٢٧.
(٧) الفرقان: ٤٠.
(٨) الأحزاب: ٢١.
(٩) الممتحنة: ٦.
(١٠) الكهف: ١١٠.
(١١) العنكبوت: ٥.
(١٢) العنكبوت: ٣٦.

وهو ما دفعنا في البداية إلى ضم الجميع إلى مجموعة واحدة باعتبار دلالة الرجاء داخلةً في سياق موضوعي واحد وهي الخوف، على الأرجح، إذ تأتي بعد جملة الرجاء في أكثرها مؤشرات دلالية تدفعنا إلى ترجيح هذا الوجه، وهذا تفصيلها:

قوله تعالى:

﴿فنذر الذين لا يرجون لقاءنا في طغيانهم يعمهون﴾[1] الطغيان يعميهم عن الخوف الواجب لله تعالى، يصعب تصور اجتماع الطغيان مع الشعور بالخوف، إذ إنهما ضدان ونقيضان يحول أحدهما دون وجود الآخر ولا تتسع النفس البشرية لهما معًا وهذا مناط قوله ﴿يعمهون﴾ فالعمى تعبير عن احتلال الطغيان قلوبهم مما يعجزها عن استيعاب الشعور المضاد.

قوله تعالى:

﴿قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أوبدِّله، قل ما يكون لي أن أبدِّله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إليَّ إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يومٍ عظيم﴾[2].

الحوار بين الكافرين ورسول الله صلى الله عليه وسلم؛ طلبوا منه أن يبدل ما جاء به، ولم يشر إليهم بلفظ الكافرين، بل بوصفهم ﴿الذين لا يرجون لقاءنا﴾ فما دلالة هذا الوصف وأي جانب من عقيدتهم يُبْرِز؟ إنكار البعث أم عدم الرغبة في مواجهة الحق سبحانه أم عدم الخوف من جلال هذا اللقاء؟

ورفض محمَّد صلى الله ليه وسلم طلبهم ﴿ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي﴾، وكان تبرير الرفض هو خوفه من عذاب الآخرة ﴿إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يومٍ عظيم﴾.

الرفض جاء في مقابلة الطلب، وخوف الرسول صلى الله عليه وسلم عذاب الله جاء مفسرًا دلالة لفظ الرجاء، بالخوف أيضًا، فكما كان الدافع للرفض هو الخوف، كان انعدام الدافع (الخوف) هو الباعث على الطلب، وهكذا اكتملت أركان المقابلة ليكون بين أيدينا:

باعث ← طلب   رفض ← دافع

باعث على الطلب، هذا الباعث هو وصفهم بأنهم ﴿لا يرجون لقاءنا﴾ ويقوم في

---

(1) يونس: ١١.   (2) يونس: ١٥.

الجملة مقام ظهر يستند إليه الطلب، كما استند رفض الطلب (أي النقيض) إلى الخوف أي النقيض أيضًا.

فإذا انعدم خوفه قبل الطلب، وبالمقابل إذا كانوا يرجون لقاء الله ما طلبوا هذا الطلب.

فكأن جوابه «إني أخاف» هو المؤشر الدلالي الذي أكد مفهوم الخوف في لفظ الرجاء هنا حين وضع في هذه المقابلة معه.

لا يرجون = طلب

الخوف = لا طلب

إذن لا خوف = لا طلب

إذن يرجون = الخوف

وقد كانت الألفاظ المختارة للتعبير عن نوع الخوف، مظهرة فداحة ما لا يبالون به ﴿عذاب يوم عظيم﴾، ملقيةً بظل آخر مخيف على هذا الأمر الذي يستهينون به، وهذا التهويل يبدو مقصودًا لتأكيد ما يفهم من المقابلة؛ عظم الأمر الذي لم يبالوا به.

قوله تعالى:

﴿إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والأرض لآيات لقوم يتقون. إن الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون. أولئك مأواهم النار بما كانوا يكسبون﴾[1].

في الآية الذكر الأول لهذه الفئة، فئة (الذين لا يرجون لقاءنا).

هذا الذكر يأتي ضمن تصنيف للبشر، فئة ترى الآيات في **﴿اختلاف الليل والنهار وما خلق الله...﴾** وهي فئة المتقين **﴿لقوم يتقون﴾**.

والفئة الأخرى هي فئة **﴿الذين لا يرجون لقاءنا... والذين هم عن آياتنا غافلون﴾**.

ووصفهم بالغفلة عن الآيات التي انتبه إليها **﴿قومٌ يتقون﴾** يضعنا في مقابلة على هذا النحو:

غير غافلين = متقون

---

(١) يونس: ٦-٨.

إذن غافلــون = غير متقين

وأصبحت بهذا كلمة ﴿يتقـون﴾ هي مفتاحنا هنا إلى دلالة ﴿لا يرجـون﴾ أي «لا يتقون».

والملاحظ أن هذا الوصف متكرر مرات ثلاثة في هذه السورة، يونس، هذه المرة هي الأولى، وقد تلاها ذكر هؤلاء ﴿الذين لا يرجون لقاءنا﴾ مرتين، والثلاثة غير متباعدة (٧-١١-١٥) وكأنها في كل مرة إيماء إلى الفئة نفسها بيانًا لأوصافها وعقائدها ومصيرها المترتب على هذه العقائد.

وفي الآية رقم ٧ قال أبو حيان: «الظاهر أن الرجاء هو التأميل والطمع، أي لا يؤملون لقاء ثوابنا وعقابنا. وقيل معناه: لا يخافون. قال ابن زيد: وهذه الآية في الكفار، والمعنى أن المكذب بالبعث ليس يرجو رحمة في الآخرة، ولا يحسن ظنا بأنه يلقى الله».

قول الله تعالى:

﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوْا عتوا كبيرًا﴾(١).

ولنقرأ الآية في سياقها كاملاً:

﴿وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا إنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق، وجعلنا بعضكم لبعض فتنةً أتصبرون وكان ربك بصيرًا. وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتَوْا عُتُوا كبيرًا. يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين ويقولون حجرًا محجورًا. وقدمنا إلى ما عملوا من عملٍ فجعلناه هباءً منثورًا. أصحاب الجنة يومئذ خيرٌ مستقرا وأحسن مقيلاً. ويوم تشقق السّماء بالغمام ونُزّل الملائكة تنزيلاً. الملك يومئذ الحق للرحمن وكان يومًا على الكافرين عسيرًا. ويوم يعضُّ الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً﴾(٢).

وفي الآيات بعض المؤشرات اللفظية إلى معنى يمكن أن يكون هو اللامبالاة أو عدم الخوف في فاعل الفعل المنفيّ «لا يرجو»، هذه المؤشرات هي ألفاظ مثل استكبروا

(١) الفرقان: ٢١.
(٢) الفرقان: ٢٠-٢٦.

وعَتَوْا في جملة تعقيبية أو تفسيرية لجملة ﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا...﴾، فصفات الاستكبار والعتو تستتبع في صاحبها عدم الخوف من تلك الأشياء التي يستكبر عليها أو على الأقل التظاهر بلامبالاة هي نوع من الدفاع عن موقف ضد الآخر.

والمتتبع للسياق بعد ذلك يجد ضربًا من الرد على هذا الدفاع المستتر، بوصف حال لهم لا يرجون أن يكونوا عليها في ذلك الموقف نفسه الذي لا يبالون به أو لا يهابونه، ويتمثل ذلك في كلمات مثل ﴿لا بشرى يومئذ للمجرمين - وكان يومًا على الكافرين عسيرًا - يعض الظالم على يديه﴾ وهي جمل تعرض أحوالاً مناقضة تمامًا لحال الإنسان غير الخائف، أو غير المكترث، وقد ذكرت علاوةً على الجمل الأخرى التي تصف ما يلحقهم من أذى جزاءً لهم على صنيعهم ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثورًا﴾ وما في هذه الجملة من تضاد - على كل حال - مع ﴿لا يرجون لقاءنا﴾ يدعو إلى الأذهان معنى الخوف في لفظ الرجاء على قاعدة تداعي الأضداد، إذ تبدو كمساحة لونية مخيفة مناقضة للمساحة اللونية التي تعبر عنها حالهم الأولى حين لم يرجوا هذا اللقاء وقالوا ﴿لولا أنزل علينا الملائكة﴾ متحدين مستكبرين وقد ﴿عتوا عتوًا﴾ بقولهم ذاك كبيرًا.

كما أن ثمة في الآيات مؤشرات موضوعية أخرى وهي تقسيم الناس إلى فئتين أيضًا ﴿الذين لا يرجون لقاءنا﴾ في مقابلة ﴿أصحاب الجنة﴾ الذين سينعمون بمستقر الخير والمقيل الحسن، الذين يبدو - بجمع السياقات الموضوعية المتشابهة بعضها إلى بعض - أنهم هم أنفسهم أولئك ﴿الذين لا يرجون لقاء الله﴾، كما دلّت للسياقات السابقة تلك الصيغة.

٥- قول الله تعالى: ﴿إنهم كانوا لا يرجون حسابًا﴾[١]، وهذه الآية تأتي جزءًا من سياق موضوعي عام شبيه بالسياق السابق، مع تفاوت في مواضع الاستفاضة في الوصف والاختصار فيه، وهو أيضًا تصنيف الناس يوم البعث إلى فئتين إحداهما فئة الذين لا يرجون حسابًا، من قوله تعالى:

﴿إن يوم الفصل كان ميقاتًا. يوم ينفخ في الصور فتأتون أفواجًا..﴾[٢] فالبداية هي يوم القيامة، الموعد الذي أقّت للناس يأتونه أفواجًا لتنقسم هذه الأفواج بعد ذلك إلى

---

(١) النبأ: ٢٧.
(٢) النبأ: ١٧ - ١٨

قسمين أحدهما في النار: ﴿إن جهنم كانت مرصاداً. للطاغين مآبًا. لابثين فيها أحقابًا. لا يذوقون فيها بردًا ولا شرابًا. إلا حميمًا وغساقًا. جزاءً وفاقًا. إنهم كانوا لا يرجون حسابًا. وكذبوا بآياتنا كذابًا﴾[1].

فعلة كل هذا العذاب الذي توعدهم به هي عدم اكتراثهم بالحساب، وما يعنيه ذلك من تكذيبهم بآيات الله، وهذا العذاب هو جزاءٌ عادل ﴿جزاءً وفاقًا﴾ مكافئ لتلك الجريمة، فلا يمكن إذن أن تكون هذه الجريمة، جريمة عدم توقع رحمة الله إلا أن يكون هذا على سبيل المجاز، ولا داعي لتأويل ما دام النص يحتمل وجهًا أقرب!

وقد تضمن النص إشارة لفظية أخرى فيها تعليل ضمني لهذا العذاب هي قوله ﴿للطاغين مآبًا﴾، فاختيار الطغيان وصفًا لهم ينطوي على تبرير وتعليل غير مصرح به في التركيب بأداة ربط دالة على السببية كفاء أو لام أو لأن، أو ترتيب جمل يدل على التعليل، كما في ﴿جزاءً وفاقًا﴾ مفعول لأجله مثلاً، أو ﴿إنهم كانوا لا يرجون حسابًا﴾ جملة مفسرة.

وهذا الاختيار ذاته بما فيه من تضاد مع معنى الخوف والشعور به مؤشر هو الآخر إلى الخوف، وقد استعمل من قبل في آية يونس، معطيًا القيمة الدلالية نفسها بقوله ﴿لا يرجون﴾.

٦- قول الله تعالى: ﴿ولقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء أفلم يكونوا يرونها بل كانوا لا يرجون نشوراً. وإذا رأوك إن يتخذونك إلا هُزُواً أهذا الذي بعث الله رسولاً﴾[2].

وقعت جملة نفي الرجاء في هذه المرة، جوابًا لاستفهام يستنكر استهانة أولئك ﴿فاعل الرجاء﴾ بأقوام من قبلهم ذكر في سياقٍ آخر أنهم كانوا ﴿يمرون عليها مصبحين﴾.

والحق أن فهم اللفظ هنا لا يبدأ من هذه الآية، بل يبدأ قبلها ببضع آيات، بل قد يرجع إلى الآية الحادية والعشرين حيث ذكر الذين لا يرجون لقاء الله كما تناولنا هذا الوصف بالتحليل من قبل، ففي نهاية وصف حال أولئك الكافرين يوم القيامة، تأتي شكوى الرسول صلى الله عليه سلم أو شهادته لله سبحانه ﴿وقال الرسول يا رب إن

(١) النبأ: ٢١- ٢٨.

(٢) الفرقان: ٤٠-٤١.

قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً﴾[1]، لتتبعها عودة إلى وصف الكفار بذكر أحوالهم ومسالكهم التي سلكوها لمناهضة دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿وقال الذين كفروا لولا أنزل عليه القرآن جملةً واحدةً كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا﴾[2].

فهذا طلب آخر يضاف إلى مجموعة طلباتهم أو أسئلتهم التي لا تنطوي على أية جدية سوى جدية التحدي والنكران ﴿ائت بقرآن غير هذا﴾ ﴿أو بدّله﴾ ﴿لولا أنزل عليه الملائكة﴾ ﴿أو نرى ربنا﴾ . . . إلخ

لكن الجواب في هذه الآية جاء بنبرة مختلفة، مغايرة لنبرة التخويف في السياقات السابقة، بل نبرة تشجيع للنبي صلى الله عليه وسلم وتعضيد لموقفه: ﴿.. كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً﴾[3] ولهذا التثبيت مظهر آخر: ﴿ولا يأتونك بمَثَلٍ إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً. الذين يحشرون على وجوههم إلى جهنم أولئك شَرٌّ مكَانًا وأضلُّ سبيلاً﴾[4].

هذه الآية الأخيرة تحديد للفئة، يتبعه ذكر الأمثال الصادقة التي وُعد الرسول صلى عليه وسلم بها ردًا على جدل الكافرين. ﴿ولقد آتينا موسى... وقوم نوح... وعاداً وثموداً وأصحاب الرس وقروناً بعد ذلك كثيراً﴾.

وكل من هذه الأقوام جرى له ما جرى لسابقه ﴿وكلا ضربنا له الأمثال وكلا تبرنا تتبيراً﴾[5].

﴿ولقد أتوا﴾ - الذين لا يرجون لقاء الله، ولا يرجون نشوراً - ﴿على القرية التي أمطرت مطر السوء﴾[6]، ورأوها لكنهم لم يعتبروا بها لأنهم لم يؤمنوا بالبعث فلم يخشوه ولم يطمعوا في خيره ليدفعهم هذا أو ذاك إلى الاعتبار بآيات الله أو تغيير موقفهم الرافض للدعوة ذاك.

بل زادوا على استكبارهم هزءاً بالرسول صلى الله عليه وسلم ﴿أهذا الذي بعث الله رسولاً﴾[7].

---

(١) الفرقان: ٣٠.
(٢) الفرقان: ٣٢.
(٣) الفرقان: ٣٢.
(٤) الفرقان: ٣٣ - ٣٤.
(٥) الفرقان: ٣٩.
(٦) الفرقان: ٤٠.
(٧) الفرقان ٤١.

والحقيقة، أن الآية ليس في ألفاظها مؤشر دلالي قوي يرقى إلى درجة أن يكون دليلاً على ترجيح معنى الخوف في لفظ الرجاء هنا.

لكننا رغم ذلك لا نستطيع تجاهل دور السياق الموضوعي وهو جزء من تكوين مفهوم السياق لا يمكن إغفاله.

فإذا كان سياق الخطاب هنا هو نفسه موضوع السياقات الأخرى التي ذكر فيها اللفظ ومعه أدلة لفظية أو معنوية أدت إلى فهم معنى الخوف ـ على ما بينا فيما مضت قراءته من آيات ـ فإن هذا على كل حال يدفعنا إلى ترجيح معنى الخوف في فهم اللفظ هنا.

ونوشك من خلال قراءتنا الآيات السابقة، أن نرى هؤلاء الذين ﴿لا يرجون نشوراً﴾ فئةً معينة من الكافرين خصّها القرآن بصفات وبموضوعات تذكر معها وبخصائص مميزة لها من بين فئات البشر المختلفة التي عني القرآن بذكر كثير من التفاصيل عنها.

وحتى الآن، نراهم قد تميزوا بالآتي:

١ ـ ذكرهم في سياقات الحديث عن البعث (وهو سياق استعمال اللفظ في هذا التركيب).

٢ ـ وصفهم بصفات من قبيل الكبر والعتوّ والطغيان.

٣ ـ جدالهم الرسول صلى الله عليه وسلّم بطلبات متحدية لرسالته وقدرته.

٤ ـ إنكار آيات الله والتعامي عنها.

وتضعنا الآية السابعة من المجموعة إزاء حيرة مماثلة لا نتمكن فيها من ترجيح أحد المعنيين على الآخر، غير أن الموصوف بعدم الرجاء جاء في مقابلة مع المؤمنين، ما يؤدي إلى كونه الكافرين، لكن هذا على كل حال لا يكفينا دليلاً ولا مؤشراً يعيننا على قطع بالرأي، فلنقرأ الآية في سياقها، وهي قول الله تعالى:

﴿قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله، ليجزي قومًا بما كانوا يكسبون. من عمل صالحًا فلنفسه ومن أساء فعليها ثم إلى ربكم ترجعون﴾[1].

السورة تبدأ بذكر بعض آيات الله مصدرة بقوله ﴿إن في السموات والأرض لآيات للمؤمنين﴾[2] وبعد تفصيل بعض آياته يأتي قوله تعالى: ﴿تلك آيات الله نتلوها عليك

---

(١) الجاثية: ١٤ – ١٥.

(٢) الجاثية: ٣.

بالحق فبأي حديث بعد الله وآياته يؤمنون. ويلٌ لكل أفاك أثيم. يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبراً كأن لم يسمعها فبشِّره بعذاب أليم. وإذا علم من آياتنا شيئًا اتخذها هزواً أولئك لهم عذابٌ مهين﴾[1].

وتطرق المسامع في الآيات، صفات الذين لا يرجون أيام الله، على الرغم من أن ذكرهم لم يجر بعد، فهم ينكرون آيات الله. يصرون ويستكبرون، كما استكبروا من قبل، يتخذونها هزواً، كما استهزءوا بالرسول صلى الله عليه وسلم من قبل[2]. ثم يتتابع ذكر عدد من آيات الله حتى يبلغ قول الله تعالى: ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعًا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون. قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله ليجزي قومًا بما كانوا يكسبون﴾[3].

فالآية الوارد فيها اللفظ امتداد لسياق طويل من وصف هؤلاء الكافرين، وما ينتظرهم من عذاب، مميزاً هؤلاء المنكرين الآيات من المؤمنين في البداية بقوله ﴿إن في السموات والأرض لآيات للمؤمنين﴾ ثم في النهاية على نحو مفاجئ بالآية ﴿قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله...﴾.

ثم مكرراً التمييز ومفصلاً له، بالتفرقة: ﴿من عمل صالحًا فلنفسه ومن أساء فعليها﴾ ورغم المشابهة الشديدة بين هذا السياق الموضوعي وسياقات اللفظ السابقة جميعًا، فإن لفظ ﴿يغفروا﴾ يدنيهم درجة ويرفع المؤمنين درجة تسمح لهم بالمغفرة، فالأقوى يغفر للأضعف والأقوى هو القادر على المنح والعفو ولا العكس، والضعف صفة لا تتلاءم مع الشجاعة أو عدم الخوف أو حتى اللامبالاة.

وبالرغم من أنه ما من مؤشر أوضح هنا، سوى تشابه السياقات الموضوعية وعدم وجود دليل لفظي أو معنوي يؤدي إلى فهم معنى الرجاء على الطمع وتوقع الخير، بالرغم من هذا، فإن لفظ يغفروا يبقى مؤشراً، يدفعنا للتردد طويلاً قبل تفسير ﴿لا يرجون﴾ بمعنى لا يبالون أو لا يخافون، فربما يكونون هم الذين لا أمل لهم في رحمة الله بما كانوا ينكرون من آيات، فليغفر لهم المؤمنون ويصبروا على أذاهم، فهم بلا أملٍ واحدٍ يوم يجزي قومًا بما كانوا يكسبون.

وتتوالى الآيات بعد ذلك مشابهةً أيضًا للسياقات المحيطة بالآيات السابقة في

---

(1) الجاثية: ٦ ـ ٩. (2) الفرقان: ٤١.
(3) الجاثية: ١٣، ١٤.

المواضع المختلفة من الكتاب الكريم: فهنا ذكر بني إسرائيل من الأقوام الذين ينبغي الاعتبار بهم[1].

وهنا أيضًا تشجيع للرسول صلى الله عليه وسلم وتقوية له وأمرٌ له **﴿فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون﴾**[2].

ثم تذكير بالعبرة والآيات مرةً أخرى **﴿هذا بصائر للناس﴾**[3]. ثم تكرار للتمييز بين الفئتين: **﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواءً محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون﴾**[4].

لنجد كل هذا بين أيدينا تكراراً آخر جديداً لصورة شاهدنا تفاصيل أخرى لها في الآيات السبعة وسياقاتها، مع اختلاف الظلال والألوان والدلالات لألفاظ تكررت صورها واختلفت جواهرها أحيانًا، وكأن الآيات السبعة سياقات سبعة، متكاملة، مترابطة تشرح شيئًا واحداً هو جزء من جسم النص القرآني العظيم في تشابه تراكيبه وألفاظه وحروفه واختلاف دلالاته، وإحكامها، واجتماعها كلها إلى مركز الكتاب وجوهره، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيراً.

وتبقى من مجموعة السياقات المنفية آية واحدة:

قول الله تعالى **﴿ما لكم لا ترجون لله وقاراً﴾**[5] ولنقرأ الآية في سياقها: **﴿قال رب إني دعوت قومي ليلاً ونهاراً. فلم يزدهم دعائي إلا فراراً. وإني كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم وأصروا واستكبروا استكباراً. ثم إني دعوتهم جهاراً. ثم إني أعلنت لهم وأسررت لهم إسراراً. فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفاراً. يرسل السماء عليكم مدراراً. ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً. ما لكم لا ترجون لله وقاراً. وقد خلقكم أطواراً. ألم تروا كيف خلق الله لكم سبع سموات طباقًا. وجعل القمر فيهن نوراً وجعل الشمس سراجًا. والله أنبتكم من الأرض نباتًا. ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجًا. والله جعل لكم الأرض بساطًا. لتسلكوا منها سبلاً فجاجًا﴾**[6].

---

(1) الجاثية: ١٦ ـ ١٧.
(2) الجاثية: ١٨.
(3) الجاثية: ٢٠.
(4) الجاثية: ١٢.
(5) نوح: ١٣.
(6) نوح: ٥ ـ ٢٠.

السياق الموضوعي هذه المرة مغاير تمامًا.

فبعد مجموعة من الآيات تسرد معاناة نوح عليه السلام في دعوة قومه، انتقل الحديث إلى لسانه وهو يذكر جوانب من البيان الذي بينه لقومه ولم يستجيبوا له. وجاء لفظ الرجاء هنا جزءاً من هذا البيان. يحيط به الحديث عن نعم الله وقدرته قبل اللفظ وبعده. فهو سياق جديد علينا تمامًا مع هذا التركيب ﴿لا يرجون﴾ وعلى حين دلنا نوع المفعول أو دلتنا طبيعته على معنى اللفظ في آيات سابقة، فالمفعول هنا لا يزيد الأمر إلا تعقيدًا.

﴿ما لكم لا ترجون لله وقاراً﴾.

كيف يرجى الوقار؟ وهو أمرٌ يوجد في الآخرين، صفةٌ في شخصياتهم وليس فعلاً أو حدثًا، فكيف تأتّى لهذه الصفة في هذا السياق أن تكون مفعولاً لفعل الرجاء، الذي له معنيان: الرغبة أو الأمل والتوقع فى السياق المثبت، وعدمه (فى السياق المنفى) قد يعني عدم الخوف.

الوقار صفة لا تبعث الخوف في نفوس الناس وفي الوقت نفسه ليست مطمعًا من مطامع البشر والسياق الموضوعي الواقع فيه التركيب لا يساعدنا أن نميل إلى أحد المعنيين، فما من سياقات مشابهة ورد فيها التركيب تؤازره فتلقي لنا ضوءاً على تفسيره، وما من مؤشرات لفظية تبين لنا شيئًا من أمره، اللهم إلا لفظ ﴿استكبروا﴾ (الآية ٧) الذي لا يتصل صلة قريبة بجملة الرجاء هذه المرة، فلا يعنينا كثيراً على كل حال.

وقد وقع المفسرون بإزاء هذه الآية في حيرة مشابهة [١] يقول أبو حيان[٢]: «لا ترجون: لا تخافون، قالوا: والوقار بمعنى العظمة والسلطان والكلام على هذا وعيد وتخويف».

والحق أننا لا نرى للوعيد والتخويف مكانًا هنا، فآيات الله المذكورة لم يختر منها ما يمكن استنباط معاني الوعيد منه، بل على العكس من ذلك، كلها آيات الرحمة والعطاء الممتد ﴿يرسل السماء عليكم مدراراً. ويمددكم بأموالٍ وبنين ويجعل لكم جناتٍ ويجعل لكم أنهاراً﴾[٣].

---

(١) انظر: الكشاف للزمخشري، ج ٤، ص ٦١٧، المحرر الوجيز لابن عطية ج ١٦، ص ١٢٤ ومفردات الراغب، ص ٣٤٦.

(٢) البحر المحيط، ج١٠ ـ ص ٢٨٢.

(٣) نوح: ١١ ـ ١٢.

ثم يأتي تعليل الاستنكار هنا مجسَّداً في الرابط (وقد) ولا نجد في موضوع هذا التعليل أي نوع من التخويف أو الترهيب أو ما يوحي به، بل إن ألفاظًا من قبيل (نوراً، سراجًا، أنبتكم نباتًا، بساطًا) كلها ألفاظ مشرقة رقيقة تبسط أكثر مما تقبض وتمنح أكثر مما تقطع، حتى الأجسام المادية المتمثلة فيها قدرة الله ويفهم أنها أسباب أن يتوقع منهم رجاء هذا الوقار ليست بألفاظ خشنة أو مخيفة: (الخلق، القمر، الشمس، الأرض، الإنبات، النبات).

ولننظر إلى تركيب الجملة التي جاء الرجاء جزءًا منها؛ ففي قالب استفهام استنكاري كان نفي الرجاء وخصص له مفعولاً الوقار، والاستفهام يعد من التراكيب السلبية لا الإيجابية، والسلب مع سلب الرجاء يعطي دلالة الإيجاب، القاعدة المنطقية تقول: $(-) \times (-) = (+)$

فسياق الرجاء هنا في حقيقة الأمر سياق إيجابي لا سلبي على الرغم مما يوحي به النظر السريع، فكأن ثمة إلغاء لقيمة النفي هنا.

وهي القيمة التي تقول قاعدة الفرَّاء إن الرجاء لا يكون بمعنى الخوف إلا في وجودها.

فكأنَّا باللفظ هنا مثبت لا منفي، وكأنه لا يسعنا تفسيره على معنى الخوف، ليس بسبب التزامنا بقاعدة الفرَّاء، فنحن لم نفترض أنها قاعدة ثابتة ومؤكدة، ومعيار الحسم والفهم عندنا هو النص، بل لأن سياق المعنى أيضًا لا يتلاءم أبدًا مع معنى الخوف، ولم نجد عليه دليلاً ولا له مؤشراً في الألفاظ أو التراكيب.

فإذا نفينا الآن معنى الخوف، فهل يؤدي ذلك إلى أن يكون معنى الرجاء هنا الطمع مع الأمل وتوقع الخير؟

يقول أبو حيان[1]: «وقيل: لا تأملون له توقيراً: أي تعظيمًا.

قال الزمخشري: والمعنى: ما لكم لا تكونون على حال ما يكون فيها تعظيم الله إياكم في دار الثواب، ولله [يعني اللفظ] بيان للموقَّر، ولو تأخَّر لكان صلة. أو لا تخافون لله حلمًا وترك معاجلة بالعقاب فتؤمنوا.

وقيل: ما لكم لا تخافون للهِ عظمةً. وعن ابن عباس: لا تخافون لله عاقبة، لأن العاقبة حال استقرار الأمور وثبات الثواب والعقاب من وقر إذا ثبت واستقر. انتهى.

---

(١) نفسه: ص٨٢ ـ ٨٣.

وقيل ما لكم لا تجعلون رجاءكم لله وتلقاءه وقاراً، ويكون على هذا منهم كأنه يقول: تؤدةً منكم وتمكنًا في النظر، لأن الفكر مظنة الخفة والطيش وركوب الرأس. انتهى.

وفي التحرير قال سعيد بن جبير: ما لكم لاترجون لله ثوابًا ولا تخافون عقابًا، وقاله ابن جبير عن ابن عباس.

وقال العوفي عنه: ما لكم لا تعلمون لله عظمة. وعن مجاهد والضحَّاك: ما لكم لا تبالون لله عظمة.

قال قطرب: هذه لغة حجازية، وهذيل وخزاعة ومضر يقولون: لم أرجُ: لم أبال. انتهى».

والملاحظ على بحث المفسرين الدلالة في الاقتباس السابق، أن مدار البحث كان دلالتي لفظي الرجاء والوقار. فأحيانًا يتجه التفسير إلى هذا وأحيانًا إلى الآخر، من دون بقية مكونات عناصر التركيب.

ذلك أن الغموض في النص هنا مصدره معنى كل منهما، فلا الرجاء ألف وقوعه على مفعول كالوقار ولا الوقار أمر يرجى، فهما طرفا الإشكال إن كشف الستار عن أحدهما انكشف عن الآخر.

فهل يكون المعنى: ينبغي أن تتوقعوا وقار الله أو تتوقعوا أن يوقركما رأى ابن عباس؟ وقد استبعدنا من قبل معنى الخوف.

ونتريث برهة عند جملة مجاهد والضحَّاك: ما لكم لا تبالون لله عظمة». وثمة فاصل بين معنى المبالاة ومعنى الخوف؛ والمبالاة أعمٌّ، فقد تكون بالسلب كالخوف أو بالإيجاب كالرعاية والاهتمام وما إلى ذلك.

وكل خوف يعد نوعًا من المبالاة.

واللغويون عندما تناولوا لفظ الرجاء في سياق النفي قالوا: «وقد يكون بمعنى الخوف قال الشاعر: إذا لسعته النحل لم يرج لسعها أي لم يبال».

فهم سوَّوا بين المعنيين عند التطبيق، ولم يفرِّقوا، وإذ كان الأمر كذلك، فقد وقع إشكال كالذي بين أيدينا الآن في هذه الآية، على حين لم يقع في السياقات الأخرى على هذا النحو لأن الخوف في حقيقته نوع من المبالاة ولذا لم يلاحظ تناقض. واستصحاب معنى المبالاة عند قراءة آيات هذه المجموعة يوسع النطاق الدلالي للفظ الرجاء وترحب بذلك آفاق فهمنا إياه.

وقوله ﴿ما لكم لا ترجون لله وقاراً﴾ إذا فهمناه على معنى ما لكم لا تبالون بوقاره أي بعظمته، لا يستدعي هذا أن يكون السياق سياق وعيد أو تهديد، وهذا يخلصنا من أحد جوانب الإشكال أو يكشف أحد الأستار التي تعرضنا لها في بداية قراءتنا سياق الآية.

ولكن قراءة مادة (و ق ر) في اللسان، لا تفيدنا إفادة مباشرة، فيما يتعلق بمعنى العظمة، فمدار المادة على الثقل والحمل، والمعنوي من المعنى الحلم والرزانة.

وليست ثمة إشارة إلى معنى العظمة اللهم إلا قوله: «وأما قوله تعالى ﴿ما لكم لا ترجون لله وقاراً﴾ فإن الفرَّاء قال: ما لكم لا تخافون لله عظمة».

وعلى أية حال، ربما تبقى الجملة التي لا تتحدد فيها الدلالات تحدداً نهائيا دقيقًا، أقوى أسراً وتأثيراً من تلك التي تنكشف عنها كل الأستار، وربما توجد في النص إشارات أخرى تتكشف لدى بحثٍ تال.

ثالثا: الخوف :

اقتربت دلالة لفظ الرجاء من معنى الخوف حتى فسر اللفظ به أحيانًا، وحدث هذا التداخل أو التحول الدلالي للَّفظ في السياقات المنفية له، وليس في جميعها بل في بعضها، على ما رأينا في الصفحات الماضية.

ويبدو أن هذا التداخل أو التقاطع الدلالي، كانت له تأثيراته في تناول المفسرين واللغويين لفظ الخوف في بعض سياقاته القرآنية.

وسنحاول في الصفحات التالية أن نجلي هذا التأثير ونناقش تأصيله اللغوي وأدلته، ثم نقرأ الأسيقة التي ظهر فيها هذا التأثير لنرى إلى أين تقودنا في بحث دلالة لفظ الخوف من جهة، وعلاقته بالرجاء من جهة أخرى.

ذكر ابن الأنباري في كتاب الأضداد أنَّ:[1] «خفت حرفٌ من الأضداد. يكون بمعنى الشك ويكون بمعنى اليقين، فأما كونه على الشك فكثير واضح لا يحتاج إلى شاهد. وأما كونه على اليقين فشاهده قول الله عزَّ وجلَّ: **﴿وإن امرأة خافت من بعلها نشوزًا أو إعراضًا﴾**[2]. قال: أبو عبيدة وقطرب: ومعناه علمت.

وقال في قوله عزَّ وجلَّ: **﴿إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله﴾**[3] معناه إلا أن يعلما.

وقال الشاعر:

يا فقعسي لم أكلتَهْ لِمَهْ   لو خافك الله عليه حرَّمه

معناه: لو علم الله ذاك منك.

وقومٌ من العرب يجعلون الخوف في معنى الرجاء فيقولون: أتيت فلانًا فما خفت أن ألقاه، فلقيته. يريدون (فما رجوت)، يذهبون بالخوف مذهب الرجاء، كما ذهبوا بالرجاء مذهب الخوف في مثل قول الشاعر:

تعسَّفتها وحدي فلم أرج هولها   بحرفٍ كقوس القان باقٍ هبابُها

---

(١) الأضداد: ص١٣٧.   (٢) النساء: ١٢٨.

(٣) البقرة: ٢٢٩.

ويحتاج القول بأن لفظ (خـاف) من الأضـداد، إلى التحقق أولاً من وروده بمعنى العلم، أي أن تكون سياقاته المتباينة تحتمل، أو يحتمل بعضها، هذا الفهم لمعنى اللفظ.

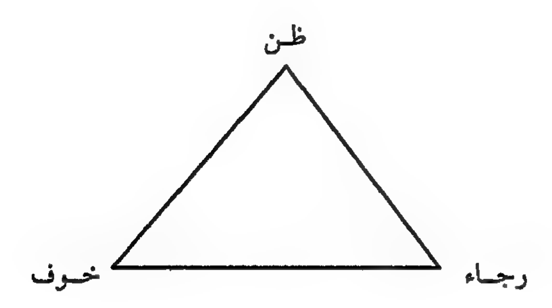
وقد اعتبره اللغويون من الأضـداد كما اعتبروا الرجاء كذلك بسبب من الدلالة العميقة لمعناه، أي توقع الشر، فالتوقع وليد الظن لا اليقين أما العلم فهو وليد اليقين.

واللغويون قد أثاروا الانتباه إلى هذا التداخل الدلالي بين الألفاظ الثلاثة في هذه المعالجة التي أوجزها ابن الأنباري لنا.

فأما التداخل بين الخوف والرجاء فقد استنبطوه من آيات ذكرت اثنتان منها في النص، وكذلك، من استعمالات العرب، ولم يذكر ابن الأنباري شواهد كثيرة له، بخلاف البيت (لو خافك الله عليك حرَّمه) والتعبير المنسوب إلى «قوم من العرب»: فما خفت أن ألقاه فلقيته.

ولم يكن إدراكهم هذا التداخل جزئيا، بل ربطوا بينه وبين استعمال الرجاء بمعنى الخوف وأوردوا الشواهد عليه، فكأنها إشارة إلى نوع من التبادل بين اللفظين يحدث أحيانًا، بسبب ما لكل منهما من قيمة دلالية مشابهة في حقيقتها لقيمة الآخر وهي قيمة الشك.

فلما كان الأمر المشترك بين دلالتي اللفظين هو الشك، فقد يلفتنا هذا إلى وجود لفظ ثالث يمثل رأس المثلث وهو الظن بمعنى الشك، وكل منهم يقع أحيانًا بالمعنى المضاد وهو العلم أو اليقين.



هذه هي الصورة التي قدمها اللغويون لنا عن الألفاظ الثلاثة، وربما يكون قد حدث نوع من التداعي ساهم في تكوين هذه الصورة.

وأعني بالتداعي أن توحي فكرة في سياق بفكرة مشابهة في سياق آخر لوجود عناصر مشتركة بين السياقين، تساهم هذه العناصر في تكوين رأينا في العناصر الأخرى غير المشتركة.

ويتضح هذا المفهوم إذا لاحظنا التشابه الشديد في التركيب اللغوي لبعض الآيات، مع وجود عناصر مختلفة هي ألفاظ الخوف والظن.

قال الله تعالى:

﴿إن ظنَّا أن يقيما حدود الله﴾

﴿لاَّ أن يخافا ألاَّ يقيما حدود الله﴾

فربما يكون تفسير المفسرين إحدى الآيتين قد ألقى بظله على تفسيرهم للأخرى، وربما كان السبب في هذا هو تشابه تركيب الآيتين، وإذ فسر الظن في الأولى بالعلم فقد فسر الخوف في الأخرى بالعلم كذلك.

وقد ناقشنا أولاهما في الجزء الأول من هذا الفصل وبينا استبعادنا أن يكون الظن بمعنى العلم في الآية الأولى، فمن منَّا يعلم أنه سيقيم حدود الله ؟

وعلاوةً على هذا، فإن من المعقول جداً أن يخاف المرء ألا يقيم حدود الله، ولا يملك المسلم في الحالين سوى الظن قوي أو ضعف.

وما علينا والحال هذه، سوى أن نبدأ مراجعة سياق الآية ونظائرها من الآيات التي فسر الخوف فيها على معنى العلم لنرى هل في الأمر متسع حقا لقبول هذا التفسير لغويا أم لا، وهل تتسع دلالة لفظ الخوف في استعمالاته المختلفة لهذا المعنى ؟!

وردت مادة لفظ الخوف في القرآن الكريم ١٢٤ مرة، بصيغ مختلفة، لم يفسر معجم المجمع أيا منها على معنى العلم بل لم يفسر أيا منها على أي معنى غير الخوف بمعناه المعروف؛ «الفزع لتوقع مكروه. . . وضد الخوف الأمن»[١].

غير أننا نجد في المادة نفسها بلسان العرب قول ابن منظور[٢]: «والخوف القتل،

(١) المعجم المفهرس ـ مجمع اللغة العربية، مادة خ و ف.

(٢) لسان العرب، مادة (خ و ف).

والخوف القتال، وبه فسَّر اللحياني قوله تعالى ﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات﴾[1] وبذلك فسَّر أيضًا ﴿وإذا جاءهم أمرٌ من الأمن أو الخوف أذاعوا به﴾[2].

والخوف العلم. وبه فسَّر اللحياني قوله تعالى ﴿فمن خاف من موصٍ جنفًا أو إثمًا﴾[3] و﴿وإن امرأةٌ خافت من بعلها نشوزًا أو إعراضًا﴾[4].

كما نجد في نزهة الأعين النواظر قول ابن الجوزي[5]: «وذكر أهل التفسير أن الخوف في القرآن على خمسة أوجه: أحدها: الخوف نفسه. ومنه قوله تعالى في آل عمران ﴿ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألاَّ خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون﴾[6] وفي الأعراف: ﴿وادعوه خوفًا وطمعًا﴾[7] السجدة: ﴿يدعون ربهم خوفًا وطمعًا﴾[8].

والثاني: العلم. ومنه قوله تعالى في البقرة: ﴿فمن خاف من موص جنفًا أو إثمًا﴾[9] وفيها: ﴿فإن خفتم ألاَّ يقيما حدود الله﴾[10] وفي سورة النساء: ﴿فَإن خفتم ألاَّ تعدلوا فواحدةً﴾[11].

وفي الأنعام: ﴿وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم﴾[12].

والثالث: الظن. ومنه قوله تعالى في البقرة: ﴿إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله﴾[13] قال الفرَّاء: وهي في قراءة أُبَيّ: ﴿إلا أن يظُنَّا﴾، والخوف والظن يتقاربان في كلام العرب؛ قال الشاعر:

أتاني كلامٌ عن نصيب يقوله ... وما خفت يا سلاَّمُ أنك عائبي

وقد ألحق القوم هذا القسم بالذي قبله.

---

(1) البقرة: ١٥٥.
(2) النساء: ٨٣.
(3) البقرة: ١٨٢.
(4) النساء: ١٢٨.
(5) نزهة: ص ٢٧٩.
(6) آل عمران: ١٧٠.
(7) الأعراف: ٥٦.
(8) السجدة: ١٦.
(9) البقرة: ١٨٢.
(10) البقرة: ٢٢٩.
(11) النساء: ١٢٨.
(12) الأنعام: ٥١.
(13) البقرة: ٢٢٩.

والرابعُ: القتال، ومنه قوله تعالى في الأحزاب: ﴿فإذا جاء الخوف﴾[1] وفيها أيضًا ﴿فإذا ذهب الخوف﴾[2].

والخامس: النكبة تصيب المسلمين، من قتل أو هزيمة. ومنه قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وإذا جاءهم أمرٌ من الأمن أو الخوف أذاعوا به﴾[3].

فمدار الحديث عن كون اللفظ من الأضداد، فيما بين أيدينا من النصوص، هو ستُّ آيات، إحداها تلك التي أشار ابن الجوزي إلى تفسير آخر لها على معنى الظن، وهوَ ما يؤكد ظنَّنا في أمرين؛ الأول: العلاقة الوثيقة بين معاني الألفاظ الثلاثة (الظن والخوف والرجاء)، بسببٍ مما تنطوي عليه معاني الألفاظ الثلاثة من دلالة الشك.

والأمر الثاني: هو تأثير تفسير بعض الآيات في تفسير بعضها الآخر، أو بالأحرى تأثير تشابه التركيب، على فهم المفسرين لدلالات الألفاظ.

ونبين ذلك في مراجعة الجمل القرآنية الثلاثة التي نزعم أن هذا التأثير حدث بينها:

وذلك قول الله تعالى:

١ ـ ﴿إلا أن يخافا ألاَّ يقيما حدود الله﴾[4].

٢ ـ ﴿فإن خفتم ألاَّ يقيما حدود الله﴾[5].

٣ ـ ﴿إن ظنا أن يقيما حدود الله﴾[6].

مفعول الظن والخوف في الجمل الثلاثة واحد، ﴿أن يقيما حدود الله﴾ منفيا في بعضها ومثبتًا في البعض الآخر، ورغم ورود الظن والخوف في الجملتين ١ و ٢ (خفتم-ظنا) في صيغة الفعل الماضي، فإن دلالة الجمل الثلاثة واقعة في المستقبل بتأثير دلالة أداة الشرط (إنْ).

ولا يعقل أن يعرف امرؤ أمرًا سيقع في المستقبل، سواءً أكانت معرفته توجسًا من هذا المكروه أم ترجيًا وأملاً فيما هو محبوب، وعليه فلا يمكن ـ في تقديرنا ـ أن تكون الألفاظ الثلاثة (يخافا ـ خفتم ـ ظنا) هنا من ألفاظ الأضداد، على الأقل في هذه المواضع الثلاثة.

---

(١) الأحزاب: ١٩.
(٢) الأحزاب: ١٩.
(٣) النساء: ١٠٩.
(٤) البقرة: ٢٢٩.
(٥) البقرة: ٢٢٩.
(٦) البقرة: ٢٣٠.

ويقول أبو حيان في هذا المعنى[1]: «ومعنى الظن هنا تغليب أحد الجائزين، وبهذا يتبين أن معنى الخوف في آية الخُلع معنى الظن [أي على معنى توقع المكروه لا العلم به] لأن مساقَ الحدود واحد.

وقال أبو عبيدة وغيره: المعنى أيقنا، جَعَلَ الظنَّ هنا بمعنى اليقين، وضُعِّف قولهم بأن اليقين لا يعلمه إلاَّ الله، إذ هو مغيب عنهما.

قال الزمخشري: ومن فسَّر العلم هنا بالظن فقد وهم من طريق اللفظ والمعنى: لأنك لا تقول: علمت أن يقوم زيد، ولكن: علمت أنه يقوم زيد، ولأن الإنسان لا يعلم ما في الغد وإنما يظن ظنا.

فبخلاف نقد الزمخشري الفكرة، ينبغي أن نلاحظ أيضًا أن التركيب اللغوي لن يستقيم مع (علما ـ علمتم)، إذ إننا عندما نبحث الدلالة لا نفترض أن هذا المدلول يمكن وضعه مكان العلامة اللغوية في الجملة كما هي ويبقى التركيب على ما هو عليه فهذا ليس مقياسًا أو دليلاً على صحة الفهم عندنا، لأن الدلالة أمرٌ يتعلق بما يتحول إليه النص في عقل القارئ وهو ما يسمى بالمفهوم والفائدة، وليست الدلالة لفظًا بديلاً ينبغي أن نتحرى في اختياره أن يمكن إحلاله محلَّ الدال، ويعطي المعنى نفسه في التركيب نفسه، ومن حقائق اللغة أنه لا لفظة يمكن وضعها محل لفظة أخرى وإلا فلماذا كانت في اللغة لفظتان للدلالة على معنى واحد هو الآخر تمامًا، وما الذي يميز تركيبًا عن آخر ويمنحه خصوصية لغته واختياراته اللفظية ؟! وقد فصلت الدكتورة عائشة عبد الرحمن القول فيما يتعلق بالقرآن من هذا في كتابها القيّم الإعجاز البياني للقرآن[2].

أقول، بخلاف هذا الجانب من رأي الزمخشري فإنه قد أشار صراحةً إلى معنى غياب الغيب عن علم البشر، ومنه المستقبل، وهذا نفسه رأي من ضعَّف قول أبي عبيدة، ممن نقل عنهم أبو حيان وإن لم يسمهم.

وبينما ساق أبو حيان هذه الآراء جميعًا فقد عاد بعد مناقشة لغوية واستدلال في مسألة التبادل بين معاني الظن والعلم وألفاظهما في السياقات المختلفة، ليقول ردا على رأي الزمخشري[3]: «وأما قوله: لأن الإنسان لا يعلم ما في غد، وإنما يظن ظنا، ليس

---

(١) البحر المحيط، ج٢، ص٤٨١ .

(٢) انظر : عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن، المبحث الثاني ١، ٢ . ط ٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧م.

(٣) البحر المحيط، ج٢، ص٤٨٢ .

كما ذكر، بل الإنسان يعلم أشياء كثيرة مما يكون في الغد، ويجزم بها ولا يظنها». وبه ناقض قوله قبل هذا بسطور قليلة: «ومعنى الظن هنا تغليب أحد الجائزين.. لأن مساق الحدود مساق واحد» وعلى كل حال، إن كان كلام أبي حيان صحيحًا من وجه، فليس كذلك باعتبار أن العلم بإقامتنا لحدود الله أو عدم إقامتنا لها، ليس من هذه الأشياء الكثيرة التي قد يعلمها الإنسان من المستقبل، وإلا فما معنى الآيات والأدعية المرفوعة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في معانٍ من قبيل:

﴿وخلق الإنسان ضعيفًا﴾[1] و﴿ربنا لا تزغ قلوبنا بعدَ إذ هديتنا﴾[2] و﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾[3].

وأما السبب في حدوث هذا التأثير فربما يكون هو المنطقة الدلالية المشتركة بين اللفظين، تلك التي تتضمن الشك، علاوةً على تشابه التركيب وربما يكون كذلك القاعدة التي ذكرها أبو حيان وذكرناها آنفًا «لأن مساق الحدود مساق واحد»[4] على معنى أن حكمنا في تفسير آيات الحدود يأتي مترابطًا في سياق واحد، والله أعلم.

أما الآيات الأربعة الباقية، التي فسر فيها الخوف على معنى العلم أيضًا فهي قول الله تعالى:

١- ﴿فمن خاف من موصٍ جنفًا أو إثمًا فأصلح بينهم فلا إثم عليه إنّ الله غفورٌ رحيم﴾[5].

وقوله تعالى:

٢- ﴿وإن خفتم ألاَّ تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدةً أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا﴾[6].

٣- ﴿وإن امرأة خافت من بعلها نشوزًا أو إعراضًا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحًا والصلحُ خير...﴾[7].

٤- ﴿وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه من وليٍّ ولا شفيع لعلهم يتقون﴾[8].

---

(١) النساء: ٢٨.
(٢) آل عمران: ٨.
(٣) البقرة: ٢٨٦.
(٤) البحر المحيط، ج٢، ص٤٨١.
(٥) البقرة: ١٨٢.
(٦) النساء: ٣.
(٧) النساء: ١٢٨.
(٨) الأنعام: ٥١.

ونجد نصا قيمًا جدا في تفسير أبي حيان لأولى هذه الآيات، فصَّل فيه ما يتعلق بلفظ الخوف من معانى مقدمًا تحليلاً لغويا للعلاقة بين هذه المعاني وأسباب تأويل بعضها ببعض بل يشير إلى تأثير تفسير بعض الآيات في تفسير بعضها الآخر، يقول رحمه الله[1]:

﴿فمن خاف من موصٍ جنفًا أو إثمًا فأصلح بينهم فلا إثم عليه﴾ الظاهر أن الخوف هو الخشية هنا، جريًا علىٰ أصل اللغة في الخوف، فيكون المعنى: توقع الجنف أو الإثم من الموصي.

قال مجاهد: المعنى: من خشي أن يجنف الموصى . . . وقيل: يراد بالخوف هنا العلم، أي فمن علم، وخُرِّج عليه قوله تعالى: ﴿إلا أن يخافًا ألا يقيما حدود الله﴾.

وقول أبي محجن: أخاف إذا متُّ ألا أذوقها.

والعلاقة بين الخوف والعلم حتى أطلق على العلم الخوف، أن الإنسان لا يخاف شيئًا حتى يعلم أنه مما يُخاف منه، فهو من باب التعبير عن المسبب بالسبب.

وقال في المنتخب: الخوف والخشية يستعملان بمعنى العلم، وذلك لأن الخوف عبارة عن حالة مخصوصة، في أمور كثيرة، فلذلك صحَّ إطلاق كل واحدٍ منهما على الآخر. انتهى كلامه.

وعلى الخوف بمعنى العلم قال ابن عباس رضي الله عنهما وقتادة والربيع، معنى الآية: من خاف أي علم بعد موت الموصي أنَّ . . .»

«وإذا فسرنا الخوف بالخشية، فالخوف إنما يصح في أمرٍ مرتبط، والوصية قد وقعت، فكيف يمكن تعليقها بالخوف؟

والجواب أن المصلح إذا شاهد الموصي يوصي . . . فأصلح عند ظهور الأمارات لأنه لم يقطع بالجنف والإثم، فناسب أن يعلَّق بالخوف، لأن الوصية لم تمض بعد ولم تقع.

أو عُلِّق بالخوف وإن كانت قد وقعت لأن له أن ينسخها أو يغيرها بزيادة أو نقصان، فلم يصر الجنف والإثم معلومين، لأن تجويز الرجوع يمنع من القطع، أو علِّق بالخوف، وإن كانت الوصية استقرت ومات الموصي، يجوز أن يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة

---

(١) البحر المحيط، ج٢، ص١٦٦ وبعدها.

على وجه يزول به الميل والخطأ، فلم يكن الجنف والإثم مستقرا [أي نهائيا لا إمكان للرجعة فيه]، فعلق بالخوف».

ويتبين لنا من النص أن مدار الخلاف على المعنى في الآية هو إشكال أن الوصية قد كتبت، والخوف من حدوث الشيء هو توقُّع له، والتوقع يكون سابقًا على وقوع الحدث لا لاحقًا به، فلهذا أشكل لفظ الخوف هنا، وفسِّر على العلم، والعلم يكون بما وقع، لا بما سيقع على ما بينا في قوله تعالى ﴿فإن خافا ألا يقيما حدود الله﴾[1] فتركيب السياق هنا عكس تركيب السياق في آية ﴿فمن خاف من موص جنفًا﴾، حيث إن المخوف ﴿مفعول الخوف﴾ في آية البقرة (٢٢٩) شيء لم يقع بعد، فلم يجز في ظننا أن يفسر الفعل على معنى العلم، بينما هو هنا في آية البقرة (١٨٢) أمرٌ وقع، فجاز أن يفسر على معنى العلم وجاز أن يفسر على معنى توقع المكروه كما وجه التفسير أبو حيان، ووضح استناد كل من الرأيين والرد عليه.

ولربما يكون اختيار اللفظ متعدد الدلالة (خاف) دون غيره من الألفاظ التي قد لا تحتمل جدلاً حول معناها اختياراً مقصوداً، فالآية من آيات الأحكام، والأحكام - شأنها شأن الكتاب الكريم كله - تتسع لكل الحالات التي قد يكون الأمر عليها، وقد ذكر أبو حيان في توجيه كلٍّ من الرأيين - حول معاني اللفظ - عدداً من الحالات، كأن يكون المصلح حاضراً كتابةَ الوصية أو أن تكون الوصية قد تمت ولكن إمكان الإصلاح ما يزال قائمًا.. إلخ وربما - بل هو من المؤكد - أنه ستوجد حالات أخرى لا نهائية، وينبغي على الألفاظ أن تبقى متسعة لها، ولعل هذا أحد أسرار الاختيار في ألفاظ القرآن الكريم.

أما ثانية الآيات فقول الله تعالى:

﴿وإن خفتم ألاَّ تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألاَّ تعدلوا فواحدة...﴾[2] وأوّل ما يلفت نظرنا منها هو تكرار الصيغة في الآية نفسها؛ ﴿وإن خفتم ألا تقسطوا﴾ و﴿فإن خفتم ألا تعدلوا﴾.

فلماذا لم يفسر العلماء الأولى بمعنى العلم وفسروا الثانية فقط على هذا[3]؟!

(١) البقرة: ٢٢٩. (٢) النساء: ٣.

(٣) راجع نص ابن الجوزي المذكور في صدر هذا الفصل.

والآية تدعو إلى القارئ آية أخرى، قول الله تعالى ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾[1]. فلربما يكون هذا الجزم بعدم إمكان العدل بين النساء هو الذي دفع المفسرين إلى تفسير ﴿خفتم ألا تعدلوا﴾ على علمتم أنكم غير قادرين على العدل، بعد أن احتُجَّ علينا في هذا العلم بعدم إمكان العمل المذكور صراحة في نص ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا﴾.

غير أن للعلماء تفسيراً آخر، وقد قال أبو حيان في كتابه[2]: «وعُلِّق هنا على خوف انتفائه لأن الخوف فيه رجاء وظنٌ غالبًا».

والآية ما تزال تحتمل المعنيين للفظ، فالمرء يتوقع ويخشى ألا يعدل، وهو يعلم في الوقت نفسه أنه لن يعدل بموجب الآية الأخرى ﴿ولن تستطيعوا﴾. وربما كان بعض الناس يعلم أنه لن يعدل لكن هذا لا يمثل بالنسبة له مكروهًا وأمراً يُخاف، فهؤلاء يأخذون بالرخصة، فيكون الخطاب بالشرط لهؤلاء الذين يجدون غضاضة وكراهة وخوفًا في ألاَّ يعدلوا (وهو أمرٌ واقع) فأجيب لهم الشرط بـ (فواحدة أو . . .) فكأن الشرط مخاطب به من يكره، والرخصة لمن لا يكره ومما يؤكد هذا الظن أن جواب الشرط يتعلق بفعله لا بمعمول الفعل ولا بمتعلقاته، وفعل الشرط هنا ﴿خفتم﴾ ومعموله ﴿ألاَّ تعدلوا﴾، والمشروط معلق بالفعل لا المفعول، فالرخصة إذا لمن لا يخاف أو لا يكره، وأما من خاف ﴿فواحدة أو ما ملكت أيمانكم﴾، والله بمقصده أعلم.

والثالثة قول الله تعالى:

﴿وإن امرأةٌ خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضًا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما..﴾[3] قال أبو حيان[4]: «والخوف هنا على بابه، لكنه لا يحصل إلا بظهور أمارات ما تدل على وقوع الخوف، [هذا احتراز لا حاجة له، فكل خوف ينطبق عليه أنه لا يحصل إلا بأمارات تؤدي إلى إقامته بالنفس]، وقيل: معنى خافت علمت. وقيل: ظنت، ولا ينبغي أن يخرج عن الظاهر، إذ المعنى معه قد يصح».

ولعل عبارته الأخيرة (لاينبغي . . .) يقصد بها ما نعبر عنه نحن بقولنا لابد من وجود إشارات أو دلائل إلى فهم معنى آخر غير المعنى الغالب على الاستعمال العربي

(١) النساء: ١٢٩.
(٢) البحر المحيط، ج٣، ص٥٠٨.
(٣) النساء: ١٢٨.
(٤) البحر المحيط، ج٤، ص٨٦.

للفظ أو المتبادر منه فإن وجدت دلائل فالأغلب أن يكون الأمر على ما تشير إليه هذه الدلائل.

يبقى قوله تعالى: ﴿وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه وليٌّ ولا شفيع لعلهم يتقون﴾[1] لقد علل الحق سبحانه إنذار هؤلاء الموجه إليهم الخطاب به (أي القرآن) برجاء أن يدفعهم إلى التقوى، والتقوى خوف عذاب الله، فلا أدري بعد هذا الدليل كيف يمكن أن يفسر (يخافون) هنا على معنى العلم، اللهم إلاّ أن يكون نوعًا من تداعي التفاسير أيضًا، بتأثير آيات مثل:

﴿الذين لا يرجون حسابًا﴾ ﴿إنهم كانوا لا يرجون نشورًا﴾ ونظائرها جميعًا مما تناولناه قبل بالبحث فكأن لا يرجون، التي فهمت بمعنى لا يخافون، ربطت بسبب اتحاد دلالة المفاعيل (حسابًا - نشورًا - أن يحشروا) ربطت بهذا السبب بين الآيتين، وكما فسرت ﴿الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنهم إليه راجعون﴾ بمعنى يعلمون، فسرت هذه أيضًا على ذلك، غير أن الآية هنا فيها دليل على غير معنى العلم وهذا بخلاف آية الظن وهذا يذكر بمقولة أبي حيان: «لأن الخوف فيه رجاءٌ وظنٌّ غالبًا».

---

(١) الأنعام: ٥١.

الفصل الثالث

وجه المشكل

المبحث الأول : الإشكال اللغوى فى كتب المشكل

المبحث الثانى : من ألفاظ الوجوه المشكلة:

أولا : الكُفَّار

ثانيا : القول

ثالثا : النسيان

رابعا : الحسنة والسيِّئة

المبحث الأول
الإشكال اللغوي في كتب المشكل

من العلوم التي نشأت في وقت مبكر من الحضارة الإسلامية، العلم الذي عرف بـ«مُشكل القرآن». وقد عرف بأسماء أخرى كذلك، في الكتب التي عُنيت بجمع أنواع علوم القرآن.

فسماه الزركشي في البرهان «موهم الاختلاف»[1] بينما أشار إليه السيوطي في النوع الثامن والأربعين[2] باسم «مشكل القرآن وموهم الاختلاف والتناقض».

وأقدم مؤلّف وصلنا في الموضوع هو كتاب «الرد على الملحدين في تشابه القرآن» لقطرب اللغوي المعروف[3].

على حين اشتهر اسم «مشكل القرآن» وكثر استعماله في مؤلفات مثل «تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة[4] «الفوائد في مشكل القرآن» للعز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ)[5] ولعلّ اشتهار اسم «المشكل» يرجع إلى اتساع مفهوم الإشكال ليضم أنواع المسائل المتباينة التي اشتملت عليها كتب هذا العلم وطرق معالجتها المتباينة كذلك.

---

(١) البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص٤٥.   (٢) الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص٢٧.

(٣) هو محمد بن المستنير بن أحمد أبو علي المشهور بقطرب، نحوي عالم بالأدب واللغة من أهل البصرة، كان معتزليا، وهو أول من وضع المثلث في اللغة ومن كتبه معاني القرآن والنوادر والأزمنة والأضداد وغريب الحديث والمثلثات، توفي سنة ٢٠٦هـ. انظر ترجمته في الأعلام ج٧، ص٩٥.

(٤) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، بتحقيق: محمد السيد صقر، ط٢، دار التراث، القاهرة ١٩٧٣، وابن قتيبة هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري من أئمة الأدب وأكثر من التصنيف في شتى علوم العربية، ت ببغداد سنة ٢٧٦ هـ، انظر ترجمته في الأعلام ج٤، ص١٣٧.

(٥) العز بن عبد السلام، الفوائد في مشكل القرآن، سيد رضوان على الندوي، وزارة الأوقاف، الكويت ١٩٦٧م. ومؤلفه عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي عز الدين الملقب بسلطان العلماء فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد وتوفي بالقاهرة، حيث ولي القضاء، ثم توفي سنة (٦٦٠هـ) من مؤلفاته: الفوائد، قواعد الأحكام، قواعد الشريعة، والفتاوي، انظر ترجمته في الأعلام: ج٤، ص٢١.

والاختلاف في الأسماء التي أطلقت على الموضوع ظاهري فقط، وتدلنا على هذا عبارة ابن قتيبة في مشكله، إذ يقول:[1] «أصلُ التشابه: أن يشبه اللفظُ اللفظَ في الظاهر، والمعنيان مختلفان. قال الله عزّ وجلَّ في وصف ثمر الجنة: ﴿وأُتُوا به متشابهًا﴾[2] أي متفق المناظر، مختلف الطعوم. وقال: ﴿تشابهت قلوبهم﴾[3] أي يشبه بعضها بعضًا في الكفر والقسوة.

ومنه يقال: اشتبه عليَّ الأمر، إذا أشبه غيره. فلم تكد تَفْرُقُ بينهما. وشبَّهْتَ عليَّ: إذا لبَّست الحقَّ بالباطل، ومنه قيل لأصحاب المخاريق: أصحاب الشُّبَه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره، ألا ترى أنه قد قيل للحروف المقَطَّعة في أوائل السوَّر: متشابه، وليس الشكُّ فيها، والوقوف عندها لمشاكلتها غيرها، والتباسها به؟ ومثلُ المتشابه «المشكل»؛ وسُمِّي مُشْكلاً لأنه أشْكَلَ، أي دَخَلَ في شكل غيره، فأشبهه وشاكله - ثم يقال لكل ما غمض - وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة «مُشْكل».

فالمشترك بين كلمتي «المتشابه» و«المشكل» هو معنى الالتباس، ثم حدث نوعٌ من «النقل» أو «الانتقال الدلالي»، جعل الكلمة تدل على كل ما هو غامض أو مُلْبِس باتساع دلالتها عن أصل وضعها.

وأما مفاهيم «الاختلاف» و«التعارض» و«التناقض»، التي مثلت أجزاء من التسميات المتباينة التي أطلقها العلماء على هذا النوع، فمردّها جميعًا إلى نوع معين من الإشكالات التي اختص ببحثها هذا العلم، فسمي أحيانًا باسمها، ولعلّ هذا من قبيل إطلاق اسم الجزء على الكل.

وقد كانت بداية التدوين[4] هذا العلم مرتبطةً بطعون أثيرت حول القرآن الكريم

---

(١) ابن قتيبة، مشكل القرآن، ص١٠٢ . (٢) البقرة: ٢٥ . (٣) البقرة: ١١٨ .

(٤) ذلك أن السيوطي ذكر كلامًا لابن عباس في بعض مسائل المشكل، يبدو أنه سابق على التدوين وأنه كان ذا هدف تعليمي بحت، يقول الإمام السيوطي: - «وقد تكلم في ذلك ابن عباس، وحُكيَ عنه التوقف في بعضها؛ قال عبد الرازق في تفسيره: أنبأنا معمر عن رجل عن المنهال بن عمرو عن سعيد بن جبير قال جاء رجلٌ إلى ابن عباس فقال: رأيت أشياء تختلف عليَّ من القرآن فقال ابن عباس ما هو؟ أشكٌّ؟ قال: ليس بشكٌّ ولكنه اختلاف. قال هات ما اختلف عليك من ذلك، قال: أسمع الله يقول: ﴿ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين﴾ وقال: ﴿لا يكتمون الله حديثًا﴾، فقد كتموا، وأسمعه يقول: ﴿فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون﴾ ثم قال: ﴿وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون﴾، وقال: ﴿أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين﴾ حتى بلغ ﴿طائعين﴾ ثم قال في الآية الأخرى: ﴿أم السماء بناها﴾ ثم قال ﴿والأرض بعد ذلك دحاها﴾، وأسمعه يقول: ﴿وكان الله﴾، ما شأنه يقول: ﴿وكان الله﴾ فقال ابن عباس: . . .) انظر النص كاملاً في السيوطي، الإتقان، ج٢، ص٢٧ .

والسنَّة من قبل بعض الملحدين فيه ولذلك يتردد ذكر هؤلاء «الملحدين» و«الطاعنين» كثيراً في مسائله ويتجه اتجاهًا عاما نحو الردِّ عليهم وتفنيد حججهم أو مطاعنهم وبيان ما يرجع منها إلى قصور الفهم أو إلى قلة العلم بالعربية التي هي لسان الكتاب الكريم.

ومع زيادة حجم المدون فيه، بدأت تلك المسائل تتخذ تصنيفًا تابعًا لسبب الإشكال أحيانًا ولطريقة معالجته أحيانًا أخرى.

وتظهر مادة علم المشكل في نوعين من المؤلفات: المؤلفات التي خُصَّت بجمع مسائله وبحثها وإزالة ما فيها من إشكال، والمؤلفات الموسوعية المتأخرة التي جمعت أنواع علوم القرآن ويبدو فيها أثر الفكر النظري الإسلامي، في تصنيف المسائل وتبويبها، أكثر مما يبدو في كتب المتقدمين تلك التي يغلب عليها طابع كتب التفسير من استرسال في شرح المسألة تلو الأخرى وعناية بالتطبيق تفوق العناية بالتنظير، وتقسيم الأبواب فيها يتبع ترتيبها في سور القرآن، أو تواردها في ذهن المؤلف أكثر مما يتبع تصوراً نظريا متكاملاً لجوانب الإشكال.

وستتخذ للاطلاع على طبيعة مسائل علم المشكل والفرق بين وجهتي النظر في هذين النوعين من الكتب نموذجين منها:

أولاً: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)، الذي يعد أشهر ما ألف في المشكل، ومنه سنختار الألفاظ التي نتناول سياقاتها بالتحليل اللغوي الدلالي.

ثانيًا: البرهان في علوم القرآن للزركشي، في الباب الذي خصصه لهذا العلم تحت عنوان: معرفة موهم الاختلاف.

وسنحاول أن نلقي الضوء في أثناء هذه القراءة على الروابط الوثيقة بين هذه المباحث وبين علوم العربية المختلفة، وكيف طبق العلماء مناهج هذه العلوم على القرآن الكريم ووظفوا أدواتها في درسه واستمدوا منه لمادتها في الوقت نفسه.

وسنتناول بعد ذلك عدداً من ألفاظ الوجوه التي أشكلت وكان إشكالها راجعًا إلى تعدد الدلالة، وكان البحث فيها معتمداً على الترجيح بين الوجوه بدليل السياق اللغوي والسياق العام للفظ، لنرى، كذلك، علاقة علم الوجوه والنظائر بعلوم القرآن الأخرى والتداخل الكبير بين مسائله ومسائلها، من جهة، ولندرس، من جهة أخرى، دور السياق في تحديد دلالة اللفظ القرآني.

أولاً: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة :

لم يبدأ ابن قتيبة كتابه، بخطبة للكتاب يبين فيها هدفه ومنهجه كعادة القدماء في كتبهم ؛ بل بدأه مباشرة بثناء على أسلوب القرآن الكريم وبلاغة الإيجاز فيه، حيث تناول عدداً غير قليل من آياته مبرزاً في شرحه لها هذا الجانب من بلاغته، فيما يشبه أن يكون توطئة للدخول في الموضوع الأساسي للكتاب، أشار فيها على عجل إلى بعض المطاعن في القرآن وأوجز في الرد عليها، وأثنى في خلال هذا على بلاغة العرب ذاكراً بعض خصائص العربية في التعبير ممهداً بها لأجوبته عن المسائل التي ستأتي فيما بعد، ليفرغ بعد ذلك إلى عدها واحدةً بعد الأخرى، ثم إفراد كل منها بجواب مسهب أحيانًا ووجيز أحيانًا أخرى عما فيها من تفاصيل، وهذا الجواب يستغرق معظم الكتاب.

ويستطيع قارئ هذا الكتاب أن يتبين الموضوعات الأساسية لبحث المشكل من خلال العناوين التي اتخذها ابن قتيبة لفصوله الأولى، ويلاحظ أن هذه المباحث تمثل عدداً من المباحث الأساسية في الكتب التي جمعت أنواع علوم القرآن كالبرهان والإتقان، كما أن بعضها عناوين مشتهرة لمباحث بلاغية ربما تكون قد استمدت موضوعاتها الفكرية الأساسية من عناوين مباحث قرآنية صارت فيما بعد فروعًا للبلاغة، كأنما كان بحث الدلالة التطبيقي في العلوم القرآنية مصدراً لكثير من المباحث النظرية التي شغلت بها العلوم العربية.

ويمكننا أن نصنف فصول الكتاب، تبعًا للمكان الذي اتخذته بعد ذلك في كل من علوم العربية كما وصلتنا :

فينتمي «باب الرد عليهم في وجوه القراءات» كما هو واضح من اسمه إلى فرعين من العلم الإسلامي، إلى علم القراءات من جهة، وإلى علم اللغة التطبيقي من جهة أخرى، فتوجيه القراءات، الذي اشتهر بكثير من مسائله النحوية، مملوءٌ أيضًا بتطبيقات فروع علمِ اللغة كالصوتيات والدلالة ودلالة التراكيب، وتوجيه القراءات أكثره معتمد على توجُّه فهم الدلالة، وما يصيبها من تغير إذا تغيرت القراءة، وقد شغل العلماء أكثر ما شغلوا بالبحث عن وجه للإعراب في تلك الآيات التي كان ينتج فيها التغير الصوتي والتركيبي تغيراً دلاليا يترتب عليه تغير في القيمة الدلالية للرسالة اللغوية التي يحملها النص، أما النوع الآخر، حيث لم يكن التغير الصوتي يصيب الدلالة بأكثر من تغير

محدود لا يؤثر في الدلالة الكلية، فقد تركوه على حاله ولم ينشغلوا بتوجيهه، ولذلك قسم ابن قتيبة الإشكال في هذا الباب قائلاً[1]: «وقد تدبرت وجوه الخلاف في القراءات فوجدتها سبعة أوجه:

أولها: الاختلاف في إعراب الكلمة أو في حركة بنائها، بما لا يزيلها عن صورتها في الكتاب ولا يغير معناها، نحو قوله تعالى:

﴿هؤلاء بناتي هنَّ أطهرُ لكم﴾ و﴿أطهرَ لكم﴾[2]، ﴿وهل نجازي إلا الكفور﴾[3] ﴿وهل يجازى إلا الكفورَ...﴾ فالإشكال على ما حدده ابن قتيبة هنا، ليس ناتجًا عن تغير صورة الكلمة يعني رسم حروفها (أو رموزها الكتابية) ما يجعلها لفظًا آخر مختلفًا، ولا حركة بنائها، يعني حالتها الصرفية والإعرابية فيتغير بذلك معنى اللفظ أو وظائف الكلمات في التركيب، وكذلك لم يتغير معناها، أي دلالتها وقيمة هذه الدلالة[4]، وهو واضح في المثالين.

«والوجه الثاني: أن يكون الاختلاف في إعراب الكلمة، وحركات بنائها، بما يغير معناها ولا يزيلها عن صورتها في الكتاب، نحو قوله تعالى: ﴿ربَّنا باعِد بين أسفارنا﴾[5] وربُّنا باعدَ بين أسفارنا، و﴿إذ تلَقَّونه بألسنتكم﴾[6] وتَلِقُونَه..»[7].

وفي هذا النوع، كان اختلاف القراءتين، مغيرًا (لإعراب الكلمة) أي لوظيفتها في التركيب، أو لحركات بنائها، أي لبنيتها الصرفية بحيث تصبح كلمة أخرى، ذات معنى مختلف، رغم عدم اختلاف «صورتها في الكتاب» أي رموزها الكتابية، فمعنى اللفظ قد تغير هنا، لأن اللفظ تغير، لكن القيمة الدلالية لم تتغير، لأن الحاصل النهائي للمعنى في طلب المباعدة، أو تقرير حدوثها، لم يختلف في الموضعين، بمعنى أن النتيجة كانت في النهاية حدثًا واحدًا هو وقوع المباعدة بين أسفارهم.

---

(١) ابن قتيبة، مشكل القرآن، ص٣٦ وبعدها.

(٢) هود: ٣.　　(٣) سبأ: ١٧ .

(٤) نعني بالقيمة الدلالية للكلمة: دور الكلمة في تكوين دلالة سياقها كليا وجزئيا، والقيمة الدلالية بعامة هي حاصل المعنى الذي يصل إلى القارئ من قراءة النص.

(٥) سبأ: ٢٩ .　　(٦) النور: ١٥ .

(٧) ابن قتيبة، مشكل القرآن، ص ٣٦ وبعدها.

وكذلك في المثال الثاني، آية النور، فرغم تغير حركات الفعل وتحوله إلى فعل آخر (من تلَقَّي إلى ولَق) فإن الحاصل الدلالي لم يتغير، إذ هو تناوُل الموضوع بالحديث والجدل حوله بألسنتهم، ولم يتغير بهذا التغير اللفظي، شيء من دلالة السياق الموضوعي للنص.

«والوجه الثالث: أن يكون الاختلاف في حروف الكلمة دون إعرابها، بما يغير معناها ولا يزيل صورتها، نحو قوله: ﴿وانظر إلى العظام كيف ننشزها﴾[1] وننشرها، ونحو قوله: ﴿حتى إذا فزِّع عن قلوبهم﴾[2] وفُرِّغ[3]». وهذا النوع مثل سابقه من حيث التغير الدلالي وسببه، فقد تغيرت رموز الكلمة، فصارت كلمة أخرى، ولم تتغير وظيفتها في التركيب ولا تصنيفها الصرفي، وتغيرت دلالة الكلمة في نفسها، لكن قيمتها الدلالية في السياق لم تتغير، إذ لا تغير قد أصاب الموضوع بهذا التغير في اللفظ.

والملاحظ أن ابن قتيبة جعل تغير الحركات الإعرابية، أمرًا مختلفًا عن تغير الحروف، رغم أن كلا منهما في حقيقته يمثل جزءًا من بناء اللفظ، متساويًا في قيمته بالنسبة للفظ، فتغير أي من أصوات اللفظ (صامتًا كان أو صائتًا) ينتج كلمة أخرى بمعنى مختلف عن معنى الكلمة الأولى.

وقد فرَّق تفرقة أخرى لافتة للنظر، بين تغير حروف الكلمة وتغير صورتها. مشيرًا بالحروف إلى الصوامت وبالصورة إلى رسم هذه الصوامت، فوصف الفرق بين «ننشرها» و«ننشزها» بأنه: «تغير في حروف الكلمة بما يغير معناها ولا يزيل صورتها»، يعني بذلك التشابه بين الراء والزاي.

وتشابه صورة الكلمة أي رسمها مع رسم أخرى، ليس بالأمر ذي الاعتبار من ناحية الدلالة اللغوية، لأنه لا يغير من حقيقة أنهما كلمتان مختلفتان وكل منهما مستقلة عن الأخرى برموزها الصوتية ومدلولات هذه الرموز.

لكننا نظن العناية التي أولاها ابن قتيبة له راجعة إلى رسم المصحف باعتباره كتابًا مقدسًا، سواءً في ذلك رسمه ونطقه ومعناه، وربما يكون مرجعها إلى رواج الكتابة العربية غير المنقوطة في ذلك الوقت.

---

(١) البقرة: ٢٥٩.
(٢) سبأ: ٢٣.
(٣) ابن قتيبة، المشكل، ص٣٧.

النوع الرابع: حده ابن قتيبة بقوله[1] «أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يغير صورتها في الكتابة، ولا يغير معناها».

وفي هذا النوع، تغير اللفظ ودلالته لم يؤدِّ إلى تغير في القيمة الدلالية للفظ داخل سياقه، وبالتالي لم يتغير الحاصل الدلالي للتركيب.

مثل ذلك قوله تعالى: ﴿إن كانت إلا صيحةً واحدةً﴾ و﴿زَقْيَةً﴾[2] وقوله ﴿كالصوف المنفوش﴾ و﴿كالعهن﴾[3].

النوع الخامس: تغيرت فيه الكلمة صوتًا ورسمًا، فقد تغيرت دلالتها إذن، فتتغير القيمة الدلالية كذلك، فالطلح المنصود[4] يختلف عن الطلح المنضود، اختلافًا لا يوجد بين الصوف المنفوش والعهن المنفوش.

ورغم هذا التغير فإن دلالة السياق الموضوعي لم تتغير كثيرًا أو لنقل لم تخرج دلالة مناقضة للأخرى، رغم اختلافهما.

أما النوعان السادس والسابع: فالتغير فيهما حادث في التركيب لا في اللفظ المفرد، إما بالتقديم والتأخير، أو بزيادة ونقصان وهذان يتغير فيهما المعنى كليةً، وقد يؤدي تغيره إلى تغير القيمة الدلالية، ودلالة السياق الموضوعي، وقد لا يؤدي إلى شيء من ذلك، تبعًا لنوع التغير وحجمه.

وابن قتيبة لم يشر إلى التغير الدلالي في أوسع من نطاق تغير معنى اللفظ أو الجملة، أما تغير دلالة الموضوع، والقيمة الدلالية للفظ وغير ذلك، من جوانب الدلالة التي يترتب عليها ما يفهم من النص، فلم يشر إليه في هذا الجزء من كتابه، رغم أنه هو مكمن الخطر، باعتبار الحاصل الدلالي في النهاية هو الرسالة اللغوية التي تبلغ المتلقي، وباعتبار تغيرها هو الإشكال.

فرغ ابن قتيبة بعد ذلك السرد والتقسيم إلى بحث العلاقة بين هذه التغيرات الدلالية واللفظية فقال[5]: «فإن قال قائل: هذا جائز في الألفاظ المختلفة، إذا كان المعنى واحدًا، فهل يجوز أيضًا إذا اختلفت المعاني؟

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٧. (٢) يس: ٥٣.

(٣) القارعة: ٥.

(٤) الواقعة: ٢٩، ولم أجد «المنصود» في اللسان، ولا القراءات المذكورة في معجم القراءات، أحمد مختار عمر وعبد العال سالم مكرم، ط١، جامعة الكويت، الكويت، ١٩٨٥م وقد تكون قراءة شاذة، وقد قال العلماء. إن القراءات الشاذة لا حصر لها، وثم شاذ متروك (لا تذكره الكتب الأصول) وشاذ مذكور يرد فيها ويوجه أو يرد، ومن أكثر الكتب عناية بالقراءات الشاذة تفسير الطبري.

(٥) ابن قتيبة، المشكل، ص٤٠.

قيل له : الاختلاف نوعان : اختلاف تغاير ، واختلاف تضاد» ، وهذان هما ما أشرنا إليهما بالاختلاف فقط ، والاختلاف الذي يتناقض فيه المعنيان .

وقد فصلنا القول في ما يختص بعلم الدلالة ، باعتباره مجال بحثنا ، ولا ينبغي أن نغفل غنى هذا الفصل بالمسائل التي تبحث في مجال دراسة اللهجات العربية الذي يعتمد اعتماداً كبيراً على علم الأصوات العربية [1] .

وفي «باب ما ادعى على القرآن من اللحن»[2] تداخلت التطبيقات اللغوية مع الدلالة والأصوات ، لتجيب عن المسائل المختلفة التي أثيرت حول سلامة النص من جهة مطابقته لسنن العرب في كلامهم .

وتنوعت بعد ذلك مادة فصول الكتاب ، ولم تتجه اتجاهًا ثابتًا محددًا من حيث المنهج ، وامتلأت فصول مثل «القول في المجاز»[3] و«القول في الاستعارة»[4] و«القول في الحذف والاختصار»[5] و«القول في الكناية والتعريض»[6] بمسائل صغرى ، نويات لبحوث وسعت وعمقت ببحث العلماء بعد ذلك في المعاني والبيان .

وكما بينًا في النموذج الصغير الذي عرضناه آنفًا ، فقد مثل الإشكال اللغوي جانبًا كبيراً من بحث المشكل ، وخاصةً فيما يتعلق بالمعنى ، وقارئ «باب التناقض والاختلاف»[7] يرى مصداق ذلك جليا ، كما يرى في الخلاف حول آيات مثل قول الله تعالى ﴿لاتختصموا لديَّ وقد قدَّمت إليكم بالوعيد﴾[8] وقوله تعالى ﴿ثم إنكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون﴾[9] فمآل الإشكال هنا ، إلى ملاحظة الفرق بين دلالة (تختصمون) في كل من الموضعين ، وما يمليه سياق كل من اللفظين من اختلاف في فهم الدلالة .

وكذلك الحال في الخلاف حول قول الله تعالى : ﴿وأقبل بعضهم على بعضٍ يتساءلون﴾[10] وقوله ﴿فلا أنساب بينهم يومئذٍ ولا يتساءلون﴾[11] .

---

(١) انظر مثلاً صفحات ، ٣٩ ـ ٥١ من الكتاب . (٢) المصدر نفسه ، ص٥ .
(٣) المصدر نفسه ص٣٠١ . (٤) المصدر نفسه ، ص١٣٥ .
(٥) المصدر نفسه ، ص١٢٠ . (٦) المصدر نفسه ، ص٢٥٦ .
(٧) المصدر نفسه ، ص٦٥ . (٨) ق : ٢٨ .
(٩) الزمر : ٣١ . (١٠) الطور : ٢٥ .
(١١) الصافات : ٢٧ .

ويَرُدُّ الإشكال في قوله تعالى ﴿والأرض بعد ذلك دحاها﴾[1] معرفة الفرق بين ﴿دحاها﴾ و﴿خلقها﴾.

وكون الإشكالات اللغوية، غالبة ـ كما رأينا ـ على غيرها من الإشكالات في الكتاب، لا ينفي انتماء البحث فيها إلى العلوم الأخرى التي تلتقي مع علم اللغة في كثير من المناطق، لاسيما علم التفسير الذي جمع أدوات كثيرة، كانت اللغة أهمها، فماذا كان التفسير سوى بحث في دلالة النص بغية الوصول إلى ثوابته وتوضيح غوامضه، والفصل فيما يبدو من إشكالاته؟!

وقد درست إشكالات الدلالة ـ على نحو غير مقصود لذاته ـ في كتاب المشكل، على مستويات ثلاثة:

مستوى التركيب في جملة، ومستوى التركيب في سياق، ومستوى الإفراد في لفظ.

ففي باب «مخالفة ظاهر اللفظ معناه»[2]، تناول ابن قتيبة اللفظ القرآني، بالمعنى العام للفظ، في كتابات القدماء، وبحث في خلال مسائل الباب، بعضٍ أساليب التعبير في العربية وموضعها علم (المعاني والبيان) مثل «الدعاء على جهة الذمِّ لا يراد به الوقوع»، و«الجزاء عن الفعل بمثل لفظه والمعنيان مختلفان»[3] و «أن يأتي الكلام على مذهب الاستفهام وهو تقرير»[4] و«على لفظ الأمر وهو إباحة»[5] وغيرها من فصول الباب ومسائله، وجلّها ظواهر لغوية، يلعب السياق دوراً أساسيا في تحديد الدلالة فيها.

ومع أن ابن قتيبة لم يشر إلى قضايا السياق بأسمائها واصطلاحاتها التي نعرفها بها اليوم، فإن هذا لا يغير من حقيقة دور السياق وأهميته في التوصل إلى الدلالة، وإلا لاستوت الأساليب المختلفة وأعجزنا التمييز بين الحالة التي قصد فيها «ظاهر اللفظ» والأخرى التي «خولف» فيها ظاهر اللفظ!

ولا تفوتنا الإشارة هنا إلى أن ما يطلق عليه «مخالفة ظاهر اللفظ معناه» ليس إلا أحد أشكال التعدد الدلالي، لأن قولنا إن اللفظ ورد في موضع ما بمعنى «مخالف»، يدل على وجود معنى أصلي (أو ظاهر)، ووجود معنى آخر غيره، هو الاختلاف الذي يدفعنا للقول بوجود تعدد دلالي.

---

(١) النازعات: ٣٠.
(٢) ابن قتيبة، مشكل القرآن، ص٢٧٥.
(٣) ابن قتيبة، مشكل القرآن، ص٢٧٧.
(٤) المصدر نفسه، ص٢٧٩.
(٥) المصدر نفسه، ص٢٨٠.

وتعدد الدلالة، ليس ظاهرة قليلة الوقوع في القرآن، وأوَّل الأدلة على ادعائنا هذا، هو كتاب المشكل الذي بين يدينا الآن، وجل إشكالاته يبحث في الخلاف حول إحدى دلالتين لجزء من النص.

وعلى أية حال، فقد توزعت هذه الظاهرة، في كتاب ابن قتيبة مشكل القرآن، بطريقتين:

الأولى: كونها جزءًا من الإشكال في كثير من مسائل الفصول المختلفة، تلك التي لا تدل العناوين المتخذة لها دلالة مباشرة على بحث لغوي، بينما كان هذا هو جوهر إشكالها.

والثانية: فصول خصصت لجمع متعدد الدلالة الذي أثار إشكالاً وطعنًا في النص، وبيانه برده إلى موضعه الصحيح من اللغة.

وهذه الفصول هي:

١ - «باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه»، وفيه تراكيب ومفردات ذات معانٍ متعددة.

٢- «باب اللفظ الواحد للمعاني المختلفة» وجمع فيه كما يدل عنوانه، بعض ألفاظ القرآن الكريم ذات البناء الواحد (النظائر) والمعاني المختلفة (الوجوه).

وربما ترجع قلة عدد الألفاظ فيه ـ إذا ما قيست بما جمعه مؤلفو علم الوجوه والنظائر ـ إلى أنه اختار الألفاظ التي تعلق بها الملحدون، كما هو هدف كتابه الأصلي، ومع ذلك فإنه لم يبين من أية جهة أشكلت هذه الألفاظ، أو أي مواضعها كان محل طعن في النص الشريف، وربما يكون قد عقد هذا الفصل ليبين أن هذه الظاهرة منتشرة في القرآن، ليعضد بها رده على بعض الإشكالات التي ذكرها قبل ذلك الفصل وأجاب فيها بأن اللفظ ذو معانٍ متعددة.

ثانيًا: تناول الزركشي مشكل القرآن:

تناول الزركشي المُشْكِلَ تحت النوع «الخامس والثلاثون» في كتابه «البرهان في علوم القرآن». وقد سماه بـ«مُوهِم الاختلاف»[1] وتحت هذه التسمية التي لا تخفي رأيه في قضية الاختلاف، قدَّم تعريفًا لما يتضمنه العنوان، ثم أردف بتحديد مسلَّماته التي يبني عليها البحث.

---

(١) البرهان، ج٢، ص٤٥ .

فبدأ بقوله: [1] «وهو ما يوهم التعارض بين آياته». وهذا تعريف شديد الإيجاز، ودالٌّ دلالة صريحة على ما يراه الزركشي جوابًا إجماليا عاما لجميع المسائل الداخلة في هذا العلم، وهو أنها من قبيل الوهم «الذي قد يقع للمبتدئ» [2].

ولما بدأ بالحكم، فقد أتبعه بعرض المسلمات التي بني عليها هذا الحكم، وضمنه تعليلاً لهذه المسلمات، فقال: [3] «وكلام الله جلّ جلاله منزه عن الاختلاف، كما قال تعالى: **﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا﴾**[4] فبيَّن لقارئه، أنه ينبغي قبل بدء البحث، التسليم بأن الاختلاف لا يقع في كتاب الله، إذ لا تعارض بين معانيه أو مقاصده أو الحقائق المذكورة فيه أو بعضها مع بعض، وعلل نفيه هذا - أي علَّل مسلمته - بسببين أولهما: أن النص كلامٌ إلهي «كلام الله جل جلاله» فأضاف «الكلام» إلى «الله» وهذا هو التعليل، واختار من صفاته سبحانه ما يرفع به هذا الكلام عن أن يكون موضع شبهةٍ واختلاف؛ صفة «الجلال» بما تدل عليه من رفعة وعظمة ومهابة.

ثم صرَّح بالسّبب الثاني: وهو استناده إلى قول الله تعالى في كتابه **﴿أفلا يتدبرون القرآن، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا﴾**[5].

وبعد توضيح هذه المسلمة كأساس ينبغي أن يبنى عليه البحث، علل الزركشي وجود الظاهرة التي اقتضت دراسة الموضوع، في عبارة موجزة كذلك، قال: [6]

---

(1) المرجع نفسه. (2) المرجع نفسه.
(3) المرجع نفسه. (4) النساء: ٨٢.
(5) هذا السبب يزودنا ببعض قواعد منهج علمائنا في معالجة الإشكالات التي تثيرها النصوص.
القاعدة الأولى: هي عدم تجاهل عقائدنا عند القراءة والتفسير والبحث، فالعقائد، هنا تقابل ما يطلق عليه في مناهج البحث الغربية مسلمات الباحث
القاعدة الثانية: هي عدم إغفال «الملابسات»، و«الملابسات» هنا هي أنّ النص إلهي، فمصدر النص «المرسل» مقدَّس، عقائدنا «مسلماتنا» أنه منزّه، لا يمكن إغفال هذا عند دراسة «الرسالة اللغوية». لأن التجاهل التام للمرسل هو تجاهل لجزء من معاني هذه «الرسالة اللغوية» ودلالاتها أي أنه اقتطاع من النص يخلٌ بمنهجية البحث.
القاعدة الثالثة: هي الرجوع إلى الاستفادة من النص في معالجة إشكالاته وسنرى استعمال هذه القاعدة واضحًا ومطّردًا في معالجة العلماء مشكل القرآن، بل إنه «الزركشي» خصص لشرحها مسألة من باب «معرفة تفسيره وتأويله» تحت عنوان «فصل في أنّ أحسن طرق التفسير أن يفسَّر القرآنُ بالقرآن». الزركشي، البرهان، ج٢، ص١٧٥، وقد أشرنا من قبل إلى تفسير العلامة الشنقيطي للكتاب العزيز كله، المسمى «أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن»، الذي اتبع هذا المنهج.
(6) البرهان، ج٢، ص٤٥ .

«ولكن، قد يقع للمبتدئ ما يوهم اختلافًا وليس به، فاحتيج لإزالته، كما صنَّف في مختلف الحديث، والجمع بينهما».

فأرجع حدوث هذا الوهم بالاختلاف، إلى أمر خارج عن النص ذاته داخل في طريقة التناول وهو «المبتدئ» يعني أن قلة الخبرة بالنص وبأدوات فهمه أو قصور وسائله، هي المنتجة لهذا التعارض، وليس في النص نفسه، فترتب على ذلك توفُّر العلماء على درسه وتفصيله «لإزالته».

ثم أشار إلى علم آخر مشابه في المنهج وسبب النشأة وهو دراسة مختلف الحديث.

ثم فصل الزركشي القول في بيان معنى «الاختلاف» والاحتجاج لنفيه عن كتاب الله[1].

واتجه بعد ذلك إلى بيان منهج البحث في كل نوع من أنواع الإشكال، وذلك في فصول فرعية صغرى خصص كل واحد منها لشرح قواعد التعامل مع النص عند ظهور إشكال من النوع المحدد باسم الفصلٍ؛ ففصلٌ «في القول عند تعارض الآي»[2] وفصلٌ «في القول عند تعارض آي القرآن والآثار»[3] وفصلٌ «في تعارض القراءتين في آية واحدة»[4] وفصلٌ «في القول في الاختلاف والتناقض»[5] ثم قسَّم الاختلاف إلى أنوَاع سماها «أسبابًا» وهو تقسيم باعتبار سبب الإشكال في كل من المواضع، لذا سماه «في الأسباب الموهمة الاختلاف»[6]، وهو فصل غني بالبحث اللغوي، وضم كثيرًا من المسائل التي يرجع الإشكال فيها إلى ما يعرف في علم اللغة «بالغموض»[7] والغموض كما قال الزركشي يقع للمبتدئ من جهة علمه هو لا من النص.

ودرس منهج الزركشي في الجواب عن هذه الإشكالات تفصيلاً يفيد معرفة ما سميناه «بالاتجاه اللغوي في التفسير» والحق أنه ربط بين التركيب والدلالة والسياقات

(١) في العبارة التي نقلها عن الغزالي، ص٤٦ وبعدها.

(٢) البرهان، ج٢، ص٤٨ .

(٣) البرهان، ج٢، ص٥١ .

(٤) البرهان، ج٢، ص٥٢ .

(٥) البرهان، ج٢، ص٥٣ .

(٦) البرهان، ج٢، ص٥٤

(٧) Ambiguiety.

المختلفة على نحو يعيننا على استخلاص نظرية البحث اللغوي للدلالة عند القدماء أكثر مما يعيننا عليه بحثها في كتب النحو[1].

ثم ختم الموضوع بذكر أمثلة أخرى للإشكالات وشرح جوابه عنها. وعاد في آخر فصول هذا النوع ليشير إلى أجوبته عن بعض حالات تعارض القرآن مع الحديث ـ في ظاهر النص ـ وبيان حقيقته.

فأهم ما استخلصناه من جهد الزركشي إذن في هذا الموضوع يتمثل في:

١ ـ التعرف على مسلمات البحث.

٢ ـ قواعد البحث في الموضوع.

تصنيفان لأنواع المشكل، مرة باعتبار جهة التعارض ومرة أخرى باعتبار سبب الإشكال وكلاهما يغلب عليه التفكير اللغوي سواءً في المعالجة (التطبيق) أو في التعليل للإشكالات (التنظير).

ويلاحظ مع ذلك أن الزركشي لم يستوف، في تصنيفيه، كل الأنواع الداخلة تحتهما لأنه لم يكن يهدف إلى التفصيل في البيان بقدر ما كان يرمي إلى التعريف بالموضوع وما ألف فيه.

---

(١) الأسباب التي ذكرها هي:

الأول: وقوع المخبر به على أحوال مختلفة وتطويرات شتى ومثل له بقول الله تعالى: ﴿من تراب﴾ ﴿ومن حمأ مسنون﴾ و﴿من طين لازب﴾ و﴿من صلصال كالفخار﴾ وبين أن كلا من هذه الأسماء، اسم لمرحلة من مراحل شيء واحد هو التراب. فسبب الإشكال هنا علاقات أو فروق دلالية دقيقة بين مفردات مختلفة.

والثاني: اختلاف الموضوع، ومثل له بقوله تعالى: ﴿وقفوهم إنهم مسئولون﴾ وقوله ﴿فلنسألنّ الذين أرسل إليهم ولنسألنّ المرسلين﴾ في تعارضهما الظاهري مع قوله تعالى ﴿فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنسٌ ولا جان﴾، والسبب الحقيقي للإشكال هنا هو تعدد دلالة السؤال في كل من المواضع وورود اللفظ بمعنى مختلف، وهذه إحدى المسائل المشتركة بين علم المشكل وعلم الوجوه والنظائر.

والثالث: اختلافهما في جهة الفعل، والخلاف هنا في دلالة الإسناد إلى الله أو إلى الناس، وهذا من بحث علاقة التركيب بالدلالة.

والرابع: اختلافهما في الحقيقة والمجاز، وهو بابٌ كبير من أبواب المشكل وعلاقته وثيقة بعلمي الدلالة من وجهة نظر و البلاغة العربية من وجهة نظر أخرى.

والخامس: بوجهين واعتبارين وهو الجامع للمفترقات، ومثّل له بقول الله تعالى. ﴿فبصرك اليوم حديد﴾ وقوله ﴿خاشعين من الذل ينظرون من طرفٍ خفيٍّ﴾، ومرجعه إلى تحديد دلالة البصر والفرق بينها وبين دلالة الرؤية العينية، كل في سياقه.

ويمثل كل من هذه الأسباب بما ينطبق عليه السبب من إشكالات أخرى، نوعًا من أنواع المشكل إن أردنا تصنيفه تبعًا لطبيعة الإشكال.

المبحث الثاني
من ألفاظ الوجوه المشكل

توطئة:

سنعنى في الصفحات التالية، بدراسة بعض السياقات، التي اختارها ابن قتيبة في كتابه، وكان الإشكال فيها ناتجًا عن تعدد دلالة اللفظ المفرد، واخترنا منها ما ورد في كتب الوجوه، لنكشف بدرسنا هذه الألفاظ عن أمرين:

الأول: كيف مثلت ألفاظ الوجوه جزءاً غير قليل من مسائل بعض علوم القرآن.

الثاني: كيف أدى السياق دوراً كبيراً في تحديد دلالة الألفاظ متعددة الدلالة في القرآن الكريم.

أولاً الكفار:

لفظ «الكفار»، ومشتقات الجذر (ك ف ر)، من الألفاظ كثيرة الورود في القرآن الكريم.

وقد بحث ابن قتيبة دلالته في موضع واحد من مواضع وروده في القرآن وهو قول الله تعالى: ﴿كمثل غيث أعجب الكفار نباته﴾[1] للرد على قول الطاعنين فيه[2]: «وما معنى قوله: ﴿كمثل غَيث أعجب الكفار نباته﴾؟ ولم خصَّ الكفار دون المؤمنين؟ أو ليس هذا مما يستوي فيه المؤمنون والكافرون، ولا ينقص إيمان المؤمنين إن أعجبهم؟ وقوله: ﴿كمثل غيث أعجب الكفار نباته﴾، فإنما يريد بالكفار هنا: الزراع، واحدهم كافر. وإنما سمي كافراً، لأنه إذا ألقى البذر في الأرض كَفَرَه، أي غطاه، وكل شيء غطيته فقد كفرته.

---

(١) الحديد: ٢٠.

(٢) ابن قتيبة، مشكل القرآن، ص٧٥.

ومنه قيل: تكفَّر فلانٌ في السلاح: إذا تغطّى. ومنه قيل للّيل: كافر؛ لأنه يستر بظلمته كل شيء.

يعلو طريقةَ متنها متواتراً   في ليلةٍ كفر النجومَ غمامُها

أي غطّاها. وهذا مثل قوله تعالى: ﴿يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار﴾[1].

تنصرف الدلالة الحسية للفظ إلى معنى التغطية، وهذا من أمثلة الانتقال الدلالي وانتقل المعنى من المادي إلى المعنوي، ثم أحدث بها الاستعمال الإسلامي نوعًا من التخصيص، فضاق نطاقها، وغلب عليه معنى الكفر الشائع؛ نقيض الإيمان.

وقد تباينت سياقات ورودها في القرآن الكريم، مع غلبة المعنى الاصطلاحي الإسلامي على هذه السياقات، وبسبب ذلك التباين، فسرت تفسيرات متباينة كذلك، أدت إلى دخولها ضمن ألفاظ الوجوه.

يقول ابن الجوزي [2]:

«وذكر أهل التفسير أن الكفر في القرآن على خمسة أوجه:

أحدها: الكفر بالتوحيد. ومنه قوله تعالى في البقرة [3] ﴿والذين كفروا سواءٌ عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾.

والثاني: كفران النعمة.

ومنه قوله تعالى في البقرة[4] ﴿واشكروا لي ولا تكفرون﴾، وفي الشعراء [5] ﴿وفعلت فعلتك التي فعلت وأنت من الكافرين﴾ وفي النمل[6] ﴿أأشكر أم أكفر﴾.

والثالث: التبرّي.

ومنه قوله تعالى في العنكبوت[7] ﴿ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض﴾، أي يتبرأ بعضكم من بعض. وفي الممتحنة[8]: ﴿كفرنا بكم﴾.

والرابع: الجحود.

ومنه قوله تعالى في البقرة[9] ﴿فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به﴾.

---

(١) الفتح: ٢٩.
(٢) نزهة الأعين، ص ٥١٥.
(٣) البقرة: ٦.
(٤) البقرة: ١٥٢.
(٥) الشعراء: ١٩.
(٦) النمل: ٤٠.
(٧) العنكبوت: ٢٥.
(٨) الممتحنة: ٤.
(٩) البقرة: ٨٩.

والخامس: التغطية.

ومنه قوله تعالى في الحديد[1] ﴿أعجب الكفار نباته﴾ يريد الزراع الذين يغطون الحب.

وقد أرجع ابن قتيبة سؤالهم إلى جهلهم بالمعنى الأصلي للفظ، وهو التغطية.

وأجاب به عن سؤالهم متفاديًا الخوض في تأويل تركيب وعر..

وجوابه هو الوجه الخامس مما ذكره ابن الجوزي، وقد اشترك معهما في هذا التفسير، مفسرون آخرون، فقد جاء في تفسير أبي حيان الأندلسي[2]: «قيل: الكفار الزراع، من كفر الحب، أي ستره في الأرض، وخصُّوا بالذكر لأنهم أهل البصر بالنبات والفلاحة، فلا يعجبهم إلا المعجب حقيقةً».

وصدر أبو حيان هذا الرأي بلفظ «قيل» وهو قريب من ألفاظ التضعيف، ولم يحاول أن يستدل عليه أو أن يؤيده بالآية الأخرى آية الفتح، كما فعل ابن قتيبة، لكنه كذلك لم يعلق عليه، ولم يصرح بتضعيفه، وهو يفعل أحيانًا.

ولعل الذي حدا بالمفسرين إلى القول بهذا الرأي، خروجًا على شائع الاستعمال القرآني للمادة، هو السياق!

فقد وردت الكلمة جزءاً من صورة، ضربها الله تعالى مثلاً للحياة الدنيا، وبناها على مراحل حياة النبات، ومراقبة الإنسان له.

قال تعالى: ﴿والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم لهم أجرهم ونورهم والذين كفروا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم. اعلموا أنما الحياة الدنيا لعبٌ ولهوٌ وزينةٌ وتفاخرٌ بينكم وتكاثرٌ في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا، ثم يكون حطامًا وفي الآخرة عذابٌ شديد، ومغفرةٌ من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾[3]

ولم يكن في ظاهر لفظ الآية، ما يدل على أن هذا النبات جدير أن يعجب الكافرين فقط لشرٍّ ما كامن فيه، فلماذا يختص الكافرون فقط إذن بالإعجاب به؟!

---

(1) الحديد: ٢٠.

(2) أبو حيان المحيط، البحر، ج١٠، ص١٠٧.

(3) الحديد: ١٩ ـ ٢٠.

فلعل هذا ما دعاهم إلى العودة لمراجعة المعنى اللغوي عادلين عن المعنى الاصطلاحي الحادث، ليأتي التأويل على ما رأينا.

لكن غلبة الاستعمال القرآني، تدفعنا لبحث الوجه الآخر، فبرغم أن السياق الموضوعي (الحديث عن الزرع) يرجح المعنى الأول (الزراع) فإنه لا ينفي معنى الكفر الاصطلاحي (نقيض الإيمان).

ونجد في الآيات بعض الإشارات غير الصريحة:

الآية السابقة عليها، تفرق بين فئتي المؤمنين والذين كفروا، فأولئك لهم أجرهم ونورهم، والذين كفروا هم أصحاب الجحيم!

أمَّا الآية الوارد فيها اللفظ فتبدأ بلفظ ﴿اعلموا﴾.

خطاب آمرٌ عام، موجه للفئتين، للفصل بينهم فيما اختلفوا فيه؛ الحياة الدنيا.

ثم يأتي لفظ «يعجب» وقد عرف فعل التعجب في اللسان بـ «يتعجب الإنسان من شيء إذا عظم موقعه عنده، وخفي عليه سببه» «والعُجْبُ الزهو».

فمعنى اللفظ فيه ذلك الغرور والانخداع بما «خفي عليه سببه» وهنا يأتي دور الفاعل، وهنا يتضح لنا سبب التخصيص، الذي هو جواب المسألة؛ فالتفرقة التي تقدمها الصورة، بين الفئتين هي أن فئة «الكفار» هي التي يقع منها الإعجاب.

فالغيث يصيب الفريقين جميعًا، أما من ينخدع بما ينبته من خير زائف جميل، فهم الكافرون، ولما ينتهي أمره ويكون حطامًا، تكتمل الدورة وينال كلٌّ فريق جزاءه ﴿وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان﴾.

ثم توصف الحياة الدنيا كلها بأنها متاع الغرور، فإن تجنب المؤمن الصادق الوقوع في فتنة هذا، فإن الكافر يجري وراءه ولا يصدق غيره، ولعل هذا يرجح أيضًا احتمال إرادة المعنى الاصطلاحي؛ الكفر نقيض الإيمان.

فلا ينبغي لنا أن نغفل العلاقة بين التركيب الموضوعي للآيتين، ولا أن نَغْفَل عن دلالة التقسيم بعد توحد الفريقين في الصورة التي ربطت بين حياة البشر وحياة النبات، ثم العودة إلى التقسيم الذي هو أصل الحديث، وفصل كل من الفئتين عن الأخرى بعملها، فأما الكافرون فبانخداعهم استحقوا العذاب، وأما الآخرون فلهم ﴿مغفرة من الله ورضوان﴾.

والحق أيضًا أن هذا القول لم ينقض بعد القول الآخر ـ قول ابن قتيبة ـ وليس فيه ما يتعارض معه تعارضًا يؤدي إلى نقضه أو نقض أحدهما . .

فهذه المسألة، تضعنا أمام نوعٍ آخر من التعدد الدلالي، لم نتعرض له من قبل في هذه الدراسة .

وقد صادفنا بعض الآيات لم نتمكن فيها ـ بقراءة السياق ـ من ترجيح أحد الوجهين.

أما في هذه الآية، فقد أمكننا استظهار احتمال اللفظ للوجهين جميعًا بالنظر في السياق، لكن أحدهما لا ينقض الآخر. مما يؤدي إلى أن تبقى الكلمة محتفظةً بمعنييها كليهما.

ذلك أن ترجيح أحد الوجهين، يسقط الآخر أو يفرغ السياق منه، بينما عدم إمكان الترجيح يبقي اللفظ موضع بحث وتساؤل، ولا يقدم للإشكال جديدًا.

أما وجود دلائل سياقية على الوجهين كليهما، فهو ما يغني الصورة البيانية إذ يكون تكثيفًا للمعنى، وقد أفاض البلاغيون ـ كما هو معلوم ـ في شرح هذه الظاهرة.

أما التركيب اللغوي لهذه الصورة، فيتضمن حركة ذهنية مترددة، على النحو الآتي:

كفر بالمعنى الاصطلاحي. كفر بالمعنى الأصلي. كفر بالمعنى الاصطلاحي.

فاللفظ للوهلة الأولى يشي بمعنى الكفر نقيض الإيمان، ليس بسبب النص بل بسبب توقع المتلقي هذا المعنى لغلبته على الاستعمال القرآني.

ثم تتدخل طبيعة الصورة لتحضر شخصية (الزراع) إلى الحيز الدلالي للفظ، وخاصةً إذا ما كان قارئ النص على علم بأصل الاستعمال.

ثم يأتي دور المؤشرات اللغوية في السياق لتبقى المعنى الأوّل محتملاً ومقبولاً مع المعنى الثاني، على حدٍّ سواء، في المقاييس الجمالية والعقلية البحتة.

وقد يرجح هذا الاحتمال تداخل الصورة الجمالية متعددة المستويات الدلالية مع تركيب أحادي الدلالة، وهو الوعيد القرآني المألوف ﴿وفي الآخرة عذابٌ شديد﴾ وانبثاقها منه نفسه قبل ذلك ﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا...﴾ فكانت جزءًا غير منفصل عنه معنويا (دلاليا) مما يسوغ ارتباطهما لفظيا كذلك باستبقاء معنى الكفر نقيض الإيمان. .

وبخلاف المعنى موضوع الإشكال نلاحظ بوضوح أن بعض المعاني التي اعتبرت وجوهًا للفظ (الكفر)، كانت وليدة دخول اللفظ في سياقات مغايرة لسياق المقابلة مع الإيمان.

ويبدو أن فكرة التغطية، بما فيها من إظلام وتعمية، جعلت اللفظ متسعًا ليكون نقيضًا لكل ما هو حقٌ ظاهر، من إيمان أو نعمة أو غيرها. .

ومنها تولدت المعاني المختلفة بتغير المقابلات مرةً بعد مرة. والملاحظ على دلالة اللفظ أيضًا أنها ساقته ليكون دائمًا ردَّ فعل، أي حركة ثانية لا مبادرة.

فبعد النعمة كان كفرانها، وبعد مجيء الحق كان الكفر به وبعد الإنذار كان الكفر رفضًا للإيمان. .

وردود الأفعال هذه، تمكن تسميتها بأسماء مختلفة تابعة للأفعال نفسها، فإذا كان رد الفعل دائمًا في اتجاه مضاد لاتجاه الفعل، فقد جاءت دلالة الكفر سلبية دائمًا حيثما كان الفعل إيجابيا، وتحددت تسمية الرد، بما هو نقيض للفعل!

فرفض العلم إنكار، وعدم الشكر جحود أو نكران، وإنكار المعرفة أو التخلِّي عنها تبرٌّ، وهكذا. .

ولعله من الممكن تتبع هذا ي مجال أوسع بدراسة دلالة المادة (كفر) في استقراء كامل لسياقاتها.

ثانيًا: القــــــول:

كان الفعل «قال» مثارًا لإشكال معروف في علم الكلام، فيما يتعلق بأفعال الله سبحانه وبذاته وصفاته.

وقد تعرض ابن قتيبة في كتابه لطرف من هذا الإشكال، قائلاً[1]: «وذهب قومٌ في قول الله وكلامه: إلى أنه ليس قولا، ولا كلامًا على الحقيقة، وإنما هو إيجاد للمعاني.

وصرفوه في كثير من القرآن إلى المجاز. كقول القائل: قال الحائط فمال، وقُل برأسك إليَّ، يريد بذلك الميل خاصةً.

---

(١) ابن قتيبة، مشكل القرآن، ص١٠٦ وبعدها.

وقال بعضهم في قوله للملائكة: ﴿اسجدوا لآدم﴾[1]: «هو إلهامٌ منه للملائكة. كقوله: ﴿وأوحى ربك إلى النحل﴾[2] أي ألهمها.

وكقوله: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيًا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء﴾[3]، وذهبوا في الوحي ههنا إلى الإلهام.

وقالوا في قوله للسماء والأرض: ﴿ائتيا طوعًا أو كرهًا قالتا أتينا طائعين﴾[4]: لم يقل الله ولم يقولا، وكيف يخاطب معدومًا؟ وإنما هذا عبارة: لكونَّاهما فكانتا.

قال الشاعر حكايةً عن ناقته:

تقول إذا درأت لها وضيني ... أهذا دينه أبدًا وديني؟
أكُلَّ الدهر حلٌ وارتحالٌ ... أما يبقى عليَّ ولا يقيني؟!

وهي لم تقل شيئًا من هذا، ولكنه رآها في حالٍ من الجهد والكلال، فقضى عليها بأنها لو كانت ممن يقول، لقالت مثل الذي ذكر.

...قالوا: ونحو هذا قوله تعالى: ﴿يوم نقول لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد﴾[5]، وليس يومئذٍ قولٌ منه لجهنَّم ولا قولٌ من جهنَّم، وإنما هي عبارةٌ عن سعتها».

لقد كان الإشكال في لفظ القول نابعًا من فاعله.

والفاعل ركنٌ أساسي في سياق الفعل، فإذا كان السياق اللغوي محددًا أساسيا للدلالة، فقد كان الفاعل كذلك.

وقد رأينا من قبل كيف كان المفعول محددًا للدلالة في أفعال تعددت دلالتها وساهم تحليل السياق في إزالة الغموض الناشئ عن هذا التعدد، والمفعول مع دوره الكبير هذا لا يعد جزءًا أساسيا من التركيب النحوي للجملة العربية، في التصور المدرسي (الحرفي) لما تعنيه قواعد النحو؛ فالمنصوب فضلة والمرفوع عمدة!

والفعل يقوم دون مفعوله لكنه لا يقوم دون فاعله. بينما سنرى دور المفعول كبيرًا

(١) البقرة: ٣٤.
(٢) النحل: ٦٨.
(٣) الشورى: ٥١.
(٤) فصلت: ١١.
(٥) ق: ٣٠.

في تحديد الدلالة وهو دور قد يبدو، في أهميته هذه، متناقضًا مع اعتباره فضلةً عنها بالنظر إلى التركيب فقط [1].

وقد كان الفاعل في بعض الآيات التي ورد فيها لفظ القول، سببًا في الإشكال كما أنه سيُسهم بعد ذلك في إزالته أو على الأقل في محاولات إزالته.

فخروج فاعل القول في كثير من المواضع القرآنية عن الفاعل الطبيعي له، أي عن المخلوق الميسَّر للنطق بالقول، وهو الإنسان، هذا الخروج أثار دهشةً صيغت في أسئلة تباينت بحسب نوع الفاعل المسند إليه القول في كل موضع:

فعندما أسند الفعل إلى الله كانت الأسئلة من قبيل: كيف يقول؟ وكيف يفهم قوله؟

وشابها كثير من الحرج إذ دخلت منطقة شائكة، هي منطقة العقيدة، فهل القول على المجاز أم على الحقيقة، وما طبيعته أو ماهيته إن كان على الحقيقة؟ وهي طبيعة تختلف بالتأكيد عن طبيعة القول البشري. (كما تملي عقيدة المسلمين عليهم أن يعتقدوا).

وهنا تدخل المفعول ليكون عنصراً فاعلاً في فهم الدلالة، بهدف الوصول إلى مدلول محدد للقول، عندما يسند إلى الله تعالى.

ولا نعني بالمفعول هنا «مقول القول»، بل المخاطب بالقول، وهو ما يكون ـ من جهة التركيب ـ أحيانًا متوصلاً إليه باللام وأحيانًا مخاطبًا أو منادى بصريح النداء مثل قوله: ﴿قلنا يا نار كوني بردًا وسلامًا﴾[2].

وقد تنوع هذا المخاطب وأثر تنوعه في فهم المفسرين لطبيعة الخطاب.

فعندما كان المخاطب نبيًا قالوا هذا وحي، وعندما كان حيوانًا أو جمادًا قالوا هذا إلهام أو تسخير، وعندما كان المخاطب ملائكة قالوا مثل ذلك، وهناك خطاب الله تعالى لموسى عليه السلام، الذي اختص بنوع من الخطاب نص عليه القرآن نصا خاصا ضيق كثيرًا من حدود الخلاف حول دلالته: ﴿وكلم الله موسى تكليمًا﴾.

---

(١) وهذه الملاحظة ليست مقصورة على المفاعيل فقط دون «الفضلات» النحوية الأخرى، بل إن الجار والمجرور مثلاً مما اعتبر ثانويا في الجملة العربية، قد يغيران الدلالة تمامًا، ويؤديان إلى تعددها ومن أمثال ذلك:

– ذهب محمَّد. ذهب محمَّد إلى المدرسة. ذهب محمَّد إلى رأي جديد. وأشهر منه: رغب عن، رغب في، رغب إلى، وكذلك: بلغ مراده وبلغ لازمًا. ومثل هذا كثير جدا في ألفاظ اللغة.

(٢) الأنبياء: ٦٩.

وعندما أسند الفعل إلى غير العاقل بمخالفة قوانين الطبيعة المألوفة للإنسان وذلك كالنملة في قوله تعالى: ﴿قالت نملةٌ يأيـها النمل﴾[1]، وكالنار في قوله تعالى: ﴿يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد﴾[2]، لم يشب الموضوع كل ما شابه من الحرج عندما كان «الله» هو الفاعل، لكنه بقي مجالاً لخلاف كبير حول الحقيقة والمجاز.

والخلاف حول الحقيقة والمجاز ليس خلافًا بسيطًا حول طبيعة الأسلوب الأدبي أو نوعه.

إنما هو خلاف ذو خطر، حول دلالة اللغة، وحول فاعلية اللغة. فهل تنشئ اللغة الدلالات بتكويناتها الخاصة؛ علاقات بين ألفاظها وتراكيبها، أم تصنعها قياسات ومقارنات عقلية مبنية على موضوعات في عقل المتلقي وعالمه، خارج عالم اللغة؟

فهل قالت النملة حقا؟ أم أن علينا أن نفكر بعقولنا فيما تستطيعه النملة؟ وهي لا تستطيع التكلم فالقول مجاز إذن، وهذا المجاز يلغي قوة اللفظ قال، ويحوِّله إلى مجرد وسيلة غير مباشرة للتعبير عن معنى آخر.

وسنخص الآية بدرس مفصَّل، لكننا نكتفي هنا بهذه الإشارة إلى أن تغير الفاعل كان مثيراً لهذا الإشكال وأدخل الآية في بحث المشكل. ورغم تعدد وجوه تفسير «قال الله» والخلاف الكبير فيه، فإن اللافت للنظر أن اللفظ لم يرد واحداً من ألفاظ الوجوه في صيغة الفعل الماضي منه، وأنه ورد في صيغة المصدر في كتاب ابن الجوزي[3] ولم يدخل بين النظائر مشتقات أخرى من الجذر، رغم شيوع هذه الظاهرة في كتابه، وفي كتب الوجوه بعامة كما لاحظنا من قبل. ولم ترد المادة في كتابي يحيى بن سلام والدامغاني.

وتنبه هذه الملاحظة إلى وجود ألفاظ فسرت على وجوه مختلفة، في مواضع متباينة، وفي الموضع الواحد، وشاع الخلاف في تفسيرها، ومع ذلك لم تضمها كتب الوجوه.

فلماذا؟ وهل يتعلق هذا بخطة معينة في الجمع؟ وماذا يتحتم على الباحث؟ أن يتبع التعريف النظري أم التطبيق العملي للعلماء عندما جمعوا ما دخل في - نظرهم - تحت هذا الاسم أو التعريف؟

---

(١) النمل: ١٨.　　(٢) ق: ٣٠.

(٣) نزهة، ٤٨٦.

وعلى أية حال، فإننا سنضم هذا اللفظ إلى دراستنا، رغم عدم وروده في كتب الوجوه التي بين أيدينا، باعتباره من ألفاظ القرآن التي تعددت دلالاتها في المواضع المختلفة، وكان للسياق دوره في تحديد هذه الدلالة والفصل في الإشكال الذي أثير حولها.

ومع هذا فإننا سنطلع على عرض ابن الجوزي دلالة «القول» لنرى الجانب الآخر من معالجة المادة في النطاق الضيق الذي عولجت فيه وليكن بحثنا فيها بعد ذلك، توسعةً على ما قدم من قبل وإضافةً له.

يقول ابن الجوزي[1] «القول والكلام واحد، وقد فرَّق قومٌ بين القول والكلام، فقالوا: كل كلامٍ قول وليس كل قولٍ كلامًا.

وقد أشار إلى هذا المعنى عمرو بن ثابت الثمانيني (ت٢٢٤هـ) في شرح «اللُّمع»؛ فذكر أن الكلام ما أفاد. والقول قد يفيد، وقد لا يفيد.

قال: فقولنا قام زيدٌ: كلام، لأنه يفيد، وقولنا: قام قعد: قولٌ، ولا يقال له كلام، لأنه غير مفيد. ولكن يقال له في عرف النحويين: كلامٌ مهمل...

وذكر بعض المفسرين أن القول في القرآن على خمسة أوجه:

أحدها: القرآن.

ومنه قوله تعالى في الزمر [2] ﴿فبشر عبادِ. الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾.

والثاني: الشهادتان.

ومنه قوله تعالى في إبراهيم[3]: ﴿يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت﴾.

والثالث: السابق في العلم.

ومنه قوله تعالى في سجدة لقمان[4]: ﴿ولكن حقَّ القول منِّي﴾.

والرابع: العذاب.

ومنه قوله تعالى في النمل[5] ﴿وإذا وقع القول عليهم﴾.

---

(١) نزهة الأعين، ص ٤٨٦ وبعدها.
(٢) الزمر: ١٧ ـ ١٨.
(٣) إبراهيم: ٢٧.
(٤) السجدة: ١٣.
(٥) النمل: ٨٢.

والخامس: نفس القول.

ومنه قوله تعالى في البقرة[1]: ﴿فبدَّل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم﴾.

فابن الجوزي كما يبين هذا النص، لم يتناول سوى وجوه المصدر (القول) فلم يخرج إلى مشتقات أخرى من المادة، وهذا هو الأصل في دراسة وجوه اللفظ ؛ أن تكون المعاني متعددة في «اللفظ الواحد».

وقدم لنا خمسة معان للفظ في خمسة مواضع قرآنية، يبدو أن السياق العام هو الذي أدى فيها إلى خروج الدلالة عن أصل معنى اللفظ، في أربعةٍ منها.

وأهم ما نراه في نص ابن الجوزي، هو إشارته إلى الفرقِ بين الكلام والقول، وهي تفرقة ما زالت موضع بحث في علم اللغة العام.

وسنرى أن ابن قتيبة أيضًا اقترب من الجانب التطبيقي لهذه التفرقة، رغم اختلاف المبدأ النظري[2].

وتتلخص هذه التفرقة في أمرين :

١ – أن كل كلام قول وليس كل قول كلامًا.

فهذا إذن خاص من عام ؛ أي أن مفاد هذه العبارة، كون الكلام نوعًا من القول.

ويترتب على هذا أن هناك طرقًا أخرى للقول غير الكلام.

٢– وقد اعتبر ابن الجوزي هذا الرأي هو نفسه الرأي الأول بقوله : «وقد أشار إلى هذا المعنى عمرو بن ثابت الثمانيني في شرح اللمع فذكر أن الأمر على غير هذا».

فالتفرقة بين الكلام والقول بأن أحدهما يفيد الآخر دائمًا، والآخر يحتملٍ أن يكون مفيدًا ويحتمل ألا يكون، هذه التفرقة تدل حقا على أن القول معنى أعمٌ من معنى الكلام وأوسع دلالةً، لكنها لا تعني أن الكلام نوع من القول.

إلا أن يقال : «الكلام ما أفاد، والقول ما أفاد أو لم يفد». وهكذا يكون «الكلام» هو النوع الأوَّل من القول.

---

(١) البقرة : ٥٩.

(٢) المشكل، ص١٠٩.

أما العبارة التي بين أيدينا فلم تربط بين دلالتي اللفظين ربطًا يجعل أحدهما نوعًا من أنواع الآخر بالضرورة، على العكس من العبارة الأولى[1].

ونعود الآن إلى أمثلة المواضع التي أشكلت دلالاتها، فأدخلتها سياقاتها في خلافات المتكلمين واللغويين:

أول المواضع التي ذكرها ابن قتيبة، قول الله تعالى: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾[2]: هو إلهام منه للملائكة، كقوله: ﴿وأوحى ربك إلى النحل﴾[3] أي ألهمها.

وكقوله: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلاَّ وحيًا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء﴾[4] وذهبوا في الوحي ههنا إلى الإلهام»[5].

فتنتمي هذه الآية إلى النوع الذي أسند فعل القول فيه إلى الله، وقد نقل هؤلاء الذين ذكرهم ابن قتيبة دلالة الفعل، من معنى القول إلى معنى الوحي، فقاسوه على خطابه تعالى الموجه للنحل مع عدم وجود وجه لهذا القياس لكنه قال إنه أوحى إلى النحل، وقال: ﴿قلنا يا نار كوني بردًا وسلامًا على إبراهيم﴾[6] وقال ﴿قلنا للملائكة﴾.

كما أنه سبحانه، لم ينف في آية الشورى أنه «قال» لنبي، بل نفى الكلام.

وقد ميز العلماء القول من الكلام، وميزه العرب من قبلهم عندما خصوا كلا منهما بلفظ يختلف الآخر !!

وكان تمييز ابن قتيبة هذين المعنيين أحدهما عن الآخر حين قال: «وقد تبيَّن لمن عرف

---

(١) وعلى أية حال، فإن أهمية العبارتين ترجع إلى ما تشيان به من دقة التفكير اللغوي للقدماء، ومن أنهم لم يهملوا بحث الأركان الأساسية في فهم نظرية اللغة ودلالات الألفاظ، والدلالة عمومًا. وهي من جهة أخرى ترشدنا إلى طبيعة منهجهم في تفسير الكلمات بالكلمات، ذلك أن اللغة يُفسر بعضها بعضًا، ولاً يفسرها ما هو خارجها، سواءً في عقل المتعامل بها أو في مدركاته.

وهذا نفسه كان منهجهم في تفسير القرآن، بعضه ببعض، وفي الاستهداء بالعلاقات بين الآيات المختلفة المتباعدة لجلاء ما قد يعتري فهمها من غموض، وإكمال ما قد يمنُّ من قصور رؤية أحد القارئين فينتج عنه نقص في فهم الدلالة الكلية لهذا الكتاب.

وهذا المنهج مشار إليه في الكتاب الكريم، حين قال ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض﴾، ورغم تمركز الآية في فعل الإيمان، فإنَّ الإيمان يبنى على الفهم، وهو ما لا يتم ببعض النص دون بعض.

(٢) البقرة: ٣٤. (٣) النحل: ٦٨.

(٤) الشورى: ٥١. (٥) المشكل، ص١٠٦.

(٦) الأنبياء: ٦٩.

اللغة، أن القول يقع فيه المجاز . . . فيقال: قال الحائط فمال، وقُل برأسك إليَّ أي أملْهُ، وقالت الناقة وقال البعير».

فلا يقال في مثل هذا المعنى تكلّم، ولا يُعْقَل الكلام إلاّ بالنطق بعينه «فحدُّ الكلام عنده النطق، أي التلفظ، أما القول فأوسع منه[1]».

والسؤال الذي يواجهنا الآن:

إذا كان لفظ القول لا يدل بالضرورة على النطق بالأصوات بالكيفية التي يتكلم بها الإنسان، ففيم الإشكال إذن؟ أي أننا نواجه الآن معادلةً ذات مجهول واحد فقط، وهو دلالة القول ودلالة القول قد ضيقنا نطاقها في الآيات، بالتفرقة بينهاً وبين التكلم، الذي حددت دلالته بالنطق؛ فلا حاجة بنا إذن إلى الخروج من الحقيقة إلى المجاز، ولكن: ماذا يعني القول؟

الآية الثانية مما ذكره ابن قتيبة هي قول الله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء فقال لها وللأرض ائتيا طوعًا أو كرهًا قالتا أتينا طائعين﴾[2]. هذه الآية كانت مثارًا لعدد من الإشكالات، لا بسبب فاعل القول فقط بل بأسباب أخرى[3]، أما القول، فالإشكال في الآية بسببه مُزْدَوَج لتكرار اللفظ. مسندًا أولاً إلى الله تعالى، وثانيًا إلى السماء والأرض وليستا من الناطقين. وقد أنكر أولئك أن يكون الله قد قال، وأن تكون المخلوقات قد قالت وجعلوا الآية كلها مجازًا للأمر بالتكوين ثم حدوثه «وإنما هذا عبارة: لكونّاهما فكانتا».

وقد قاسوا هذا الاستعمال، على استعمال العرب في أشعارهم مثل: قالت الناقة وشكا الجمل وشكا الحصان وما إلى ذلك[4].

وهذا القياس أيضا غير صحيح، لأن فهمنا استعمال العرب ينبغي أن يختلف عن فهمنا استعمال الألفاظ في النص القرآني، لأننا عندما ننكر معنى أراده الشاعر فلا بأس، والنص حمّال ذو وجوه، أما حين ننكر معنى لفظ صريح في نص إلهي فالأمر يختلف تمامًا.

---

(١) رغم أن ابن قتيبة قد عاد بعد ذلك وأثبت جواز استعمال الكلام فيما يكون من اتعاظ بالأطلال وتذكر لها مستدلا عليه بأبيات من الشعر، المشكل، ص١٠٨ وبعدها.

(٢) فصلت: ١١.

(٣) نعني ما ثار حول ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ من وهم تناقض مع قوله تعالى في موضع آخر ﴿والأرض بعد ذلك دحاها﴾، وفي قوله للسماء والأرض وهي لم توجد بعد، فكيف خاطب المعدوم، وقد ذكر الزركشي في البرهان الإشكال الأول، والثاني أشار إليه ابن قتيبة في الموضع نفسه إشارة عاجلة ص١٠٧

(٤) انظر المشكل، ص١٠٧.

السبب الثاني لرفض هذا القياس هو أننا لسنا بحاجة إليه إذا وضعنا في الاعتبار نتيجة التفرقة بين القول والكلام. فالسماء لا تتكلم، والأرض لم تتكلم والله سبحانه لم يخاطبهما تكلمًا بل «قولاً»، والقول غير التكلم.

ونواجه الإشكال نفسه بتفاصيله مكررةً في فهمهم قول الله تعالى: ﴿يوم نقول لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد﴾[1].

ويغلب على ظننا أنَّ القول يدل على تبليغ المعنى وتوصيله بأية طريقة للتواصل، علمناها أم لم نعلمها، لا على توصيله باستعمال اللغة الإنسانية خاصة.

فحيثما تكون الرسالة قد أرسلت يمكننا أن نستعمل اللفظ «قال» للتعبير عن طريقة إرسالها، أيا كانت هذه الطريقة.

وهذا المعنى هو الذي يجمع الاستعمالات المذكورة جميعًا، بما فيها الاستعمال الشعري، فالناقة قالت، بما بدا عليها من التعب، والأرض قالت بالطاعة والاستجابة، وجهنم قالت بالاتساع والاستيعاب والإنسان يقول باللفظ أو بالإشارات المتعارف عليها بين أفراد المجتمع الواحد، ولافتات المرور تقول بما تحمله من رسوم دالَّة، والملائكة والجن والشياطين قالوا بطريقتهم التي لا نعلمها لأنهم كائنات خارجة عن نطاق إدراكنا البشرى.

والله سبحانه قال، ويقول، بكيفية لا نعلمها، لأنه لم يخبرنا بتفاصيلها، ولكن أخبرنا بحدوثها، بفعل «القول». وكأنَّا بفعل القول يستعمل في القرآن حيث أريد لفت النظر عن تفاصيل الطريقة إلى مقول القول ومضمونه.

أما حين يراد لفت النظر إلى الطريقة فإن الأفعال الدالة على هذه الطرق تستخدم دون غيرها، وذلك قول الله تعالى: ﴿وأوحى ربك إلى النحل﴾[2] ففيه أُريد إخبار الناس بأن النحل مأمور بما يفعل، إيحاءً وتسخيراً. وقوله تعالى: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيًا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء﴾[3] ففيه أريد تحديد وتفصيل دقيق: حيث نفى فعل التكليم بما فيه من نطق ومشافهة وخصص هذا النوع من الخطاب ـ خطاب الرسل ـ بأن يكون وحيًا أي إلهامًا، أو من وراء حجاب، أو بواسطة جبريل عليه السلام، والاستثناء بإلا في الآية يرجِّح أن القول لفظ شامل عام للأنواع التي منها الوحي.

---

(١) ق: ٣٠.
(٢) النحل: ٦٨.
(٣) الشورى: ٥١.

وقوله تعالى: ﴿وكلَّم الله موسى تكليمًا﴾[1] أريد فيه تحديد المزية التي فضل الله بها موسى على عباده، وهي كلامه إياه، ولم يخصص بلفظ التكليم فقط، بل أكد بالمصدر، أن هذا الكلام كان كلامًا، بالمعنى الصريح للفظ التكلُّم، وتركيز الاهتمام على حدث التكلم واضح في الآية لفظها وسياقها، يقول تعالى: ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوحٍ والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داوود زبوراً. ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك وكلَّم الله موسى تكليمًا﴾[2].
فحدد طبيعة الخطاب للرسل جميعًا بأنها وحي، ثم خصص خطابه موسى عليه السلام بأنه قد ﴿كلمه تكليمًا﴾ كما خصص خطابه داود بأنه إنزال الكتاب من السماء ﴿وآتينا داود زبوراً﴾ ومنها يفهم أن صحائف الزبور قد أنزلت كما هي وليس بطريق الوحي فخصصّها بلفظ يصف طريقة الخطاب «الإيتاء» بينما بين باستعماله لفظ «الوحي» طريقة مخاطبته الآخرين جميعًا سواء من ذكر في القرآن ومن لم يُذكر[3].

وقوله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾[4] فيه تحديد معنى القول حال إرادة الله حدوث شيء، وهو أن يقول له كن، فعرَّف القول الأوَّل بالقول الثاني لما جعل الثاني خبراً للأول، وحدد مفهوم الثاني بالمقول وهو: (كُن) فالثاني أمرٌ بالتكوُّن.

والملحظ هنا دقيق، أنه رغم تكرار اللفظ، الأمر الذي يُتَوقع أن يفيد بيانًا أكثر، ورغم تعريف الأول بالثاني، فإنه لم يوضح بالتعريف كيفية القول، بل وضح طبيعته، فهو (أمر بالتكون). وتعمد إبقاء لفظ القول، لأن كيفية قول الله مما ينبغي أن يبقى خارج علم الإنسان. فالمعنيُّ بالآية أن نعرف قوة أثر الإرادة الإلهية، وهي الاستجابة الفورية للأمر بالتكون (فيكون)، وليس أن نعرف كيفية حدوث الخطاب الإلهي للأشياء الداخلة في إرادته. وقوله تعالى ﴿أنطقنا الله الذي أنطق كلَّ شيء﴾[5]. حدد فيه الفعل بلفظ «أنطق»، فالنطق يحدث، بكل ما يعنيه من تلفظ وصوت.

---

(1) النساء: ١٦٤.
(2) النساء: ١٦٣ - ١٦٤.
(3) انظر: ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج١، ص٣١٨، وللتوسع في قضية المجاز انظر: بدائع الفوائد، الصواعق المرسلة، لابن القيم، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٣٢٥ وبعدها، ص٣٣٨.
(4) النحل: ٤٠.
(5) فصلت: ٢١.

أما كيف يحدث النطق ـ نطق الجلود ـ فجوابه : ﴿الذي أنطق كل شيء﴾ أي بالإرادة الإلهية الواقعة بقوله للشيء كن فيكون .

ولا يمكن استبدال القول بالنطق هنا ، لأن المعني بالآية ، أو الحاصل الدلالي لها ، هو الإعراب عن معجزة نطق الجلود ، ونطق كل شيء بإرادة الله ، وليس في لفظ القول التخصيص الذي يدل على هذا الإعجاز ، إذ قد يكون القول رمزًا أو تلونًا أو غير ذلك مما يدل بلا نطق ولا صوت .

وقول النملة كذلك قولٌ على الحقيقة ، قال تعالى ﴿حتى إذا أتوا على وادي النمل قالت نملةٌ يأيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون. فتبسم ضاحكًا من قولها وقال ربِّ أوزعني أن أشكر نعمتك...﴾[1] فالنملة قالت هذا حقا ، ودل عليه قوله ﴿فتبسَّم﴾ فقد قالت شيئًا ، بطريقة ما ، وفهم هذا القول سليمان وكان له رد فعل «تبسَّم» ، ولو كان قولها مجازًا معبرًا عن معنى حقيقي مخالف لظاهر اللفظ ، لما تبسَّم ، لأن المعنى غير القول ، وتبسمه كان رد فعل مبنيا على قولها الذي أدرك سليمان معناه بما علمه الله مما شاء أن يعلمه لنبيه . .

وكون القول يعني توصيل الرسالة بطريقة ما ، لا ينفي أن المراد ، أو الحاصل الدلالي في آية السماء والأرض هو حدوث الطاعة بعد صدور الأمر من الله ، وأنه في آية جهنَّم عظم سعتها لتستوعب الكافرين والظالمين جميعًا فيخاف بهذا الترهيب من يخاف . .

وهو كذلك لا يخرج الأمر ، عندما يكون الفعل مسندًا إلى غير العاقل ، من أن يكون القول كلامًا ، لكنه يبقى الكلام أحد الاحتمالات بدلاً من أن يكون هو المعنى الوحيد للقول ، فيلزمنا بذلك أن نؤوِّل الآيات الأخرى التي لا يمكن أن يكون القول فيها كلامًا ، سواءً بسبب دلالة السياق اللغوي للفظ أو السياق العام للنص .

فالقول إذن لفظ عام يشمل معاني هي الطرق المختلفة لأدائه ومنها الكلام، فإذا كان القائل بشراً جاز أن يكون المعنى الكلام وإن كان غير ذلك بقيت الأنواع الأخرى التي يشملها النطاق الدلالي الواسع لهذا اللفظ.

---

(١) النمل : ١٨ ، ١٩ .

ثالثًا النسيان:

جاء النسيان في كتاب ابن الجوزي مثالاً لإحدى حالات تعدد الدلالة في اللفظ العربي، تلك الحالات التي جمع كثيرًا منها في باب واحد، ضمَّ عددًا كبيرًا منها، سواءً كان التعدد في دلالة اللفظ المفرد أم المركب وذلك تحت اسم «باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه».

لكنه لم يعن بشرح مفصل أو تنظير لغوي للظاهرة وأقسامها، التي اهتم بالتمثيل لكل قسم منها، واكتفى بشرحٍ مختصر لبعض الأمثلة المذكورة تحت كل نوع.

والنسيان، كان واحدًا من أمثلة: «الجزاء عن الفعل بمثل لفظه والمعنيان مختلفان[1]. «فاللفظ واحد، والمعنيان مختلفان» والقيد أن يكون أحدهما جزاءً للآخر.

وتنبِّه عبارته «بمثل لفظه» إلى موقف معين من قضية التعدد الدلالي (الاشتراك) فلم يقل اللفظ واحد، بل قال «مثل» فالمثل شيء آخر، شبيه بالأول وليس نفسه.

وهذا الموقف يبدو متعارضًا مع تخصيصه بابًا كبيرًا لـ «اللفظ واحد والمعاني متعددة»[2]! فهو ينفي أن يكون اللفظ واحدًا باستعمال «مثل» ثم يثبته بلفظ «واحد» في الباب التالي فهل هذا تعارض؟ أم أنه فعل ذلك، باعتبار أن الأمر في النهاية يؤول عمليا إلى نتيجة واحدة هي: علامة واحدة وعدة مدلولات؟!.

وتحت هذا العنوان «الجزاء عن الفعل بمثل لفظه والمعنيان مختلفان»، أورد ابن قتيبة عددًا من الأمثلة كان من بينها، النسيان، قال[3]: «ومن ذلك: الجزاء عن الفعل بمثل لفظه والمعنيان مختلفان: نحو قول الله تعالى: ﴿إنما نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم﴾[4] أي يجازيهم جزاء الاستهزاء. وكذلك: ﴿سخر الله منهم﴾[5]، ﴿ومكروا ومكر الله﴾[6]، ﴿وجزاء سيئة سيئةٌ مثلها﴾[7] هي من المبتدئ سيئة، ومن الله جلَّ وعزَّ جزاء.

وقوله: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾[8]: فالعدوان

---

(١) المشكل، ص٢٧٧.

(٢) المشكل، ص٤٣٩.

(٣) المشكل، ص٢٧٧ وبعدها.

(٤) البقرة: ١٤، ١٥.

(٥) التوبة: ٧٩.

(٦) آل عمران: ٥٤.

(٧) الشورى: ٤٠.

(٨) البقرة: ١٩٤.

الأوَّل ظلم، والثاني: جزاء، والجزاء لا يكون ظلمًا وإن كان لفظه كلفظ الأوَّل. . . وكذلك قوله: ﴿نسوا الله فنسيهم﴾[1]».

واللفظ وارد في الآية على صورة الفعل الماضي، وهو كذلك أيضًا في الأمثلة التي ذكرها ابن الجوزي لوجوه اللفظ، وقد التزم ابن الجوزي في الوجوه هذه المرة بنية صرفية واحدة في كل الأمثلة، وهي غير البنية التي سمى الباب باسمها، إذ سماه باسم المصدر، باب النسيان، وهذا على خلاف ما فعل في القول حيث التزم في اسم الباب وأمثلته صورة واحدة للفظ (صورة المصدر)، وعلى خلاف آخر لما فعل في لفظ الظن مثلاً إذ سماه باب الظن وجمع في أمثلته بين الأفعال مختلفة الأزمنة والمصادر كذلك بل صيغة المبالغة أيضًا[2].

وقد ذكر لفعل النسيان وجهين ورد عليهما في القرآن، قال[3]:

«وذكر بعض أهل التفسير، أن النسيان في القرآن على وجهين: أحدهما: الترك مع العمد.

ومنه قوله تعالى في البقرة: ﴿ما ننسخ من آية أو نُنسها﴾[4] على قراءة من لم يهمز. وفيها ﴿ولا تنسوا الفضل بينكم﴾[5]. وفي طه: ﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي﴾[6]. وفي السجدة: ﴿فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا إنَّا نسيناكم﴾[7].

والثاني: خلاف الذكر.

ومنه قوله تعالى في الكهف: ﴿فإني نسيت الحوت﴾[8] وفيها: ﴿لا تؤاخذني بما نسيت﴾[9] وفي الأعلى: ﴿سنقرئك فلا تنسى﴾[10]».

لقد كان اهتمام ابن قتيبة بلفظ النسيان، جزءًا من سياق مختلف عن السياق الذي جاء فيه اهتمام ابن الجوزي باللفظ نفسه.

ويبدو ذلك جليا عند ملاحظة الأمثلة التي اختارها كلٌّ منهما لسياقه.

---

(١) التوبة: ٦٧ .
(٢) راجع الظن في الفصل السابق.
(٣) نزهة الأعين، ص ٥٧٩ .
(٤) البقرة: ١٠٦ .
(٥) البقرة: ٢٣٧ .
(٦) طه: ١١٥ .
(٧) السجدة: ١٤ .
(٨) الكهف: ٦٣ .
(٩) الكهف: ٧٣ .
(١٠) الأعلى: ٦ .

كانت أمثلة ابن الجوزي ـ كعادته وعلى طريقة الجمع في كتب الوجوه ـ عدداً من الآيات التي ورد فيها اللفظ بمعنى، وعدداً آخر من الآيات التي ورد فيها اللفظ بمعنى مختلف.

فعناية كتب الوجوه كانت موجهة ـ كما نعرف ـ إلى معاني اللفظ الواحد، وبالتالي مواضع وروده في النص القرآني، والإشارة بلفظ مواضع الورود تدل على أن الاعتبار في رؤيتهم كان بالاستعمال، فالاستعمال القرآني محدد لدلالة الألفاظ القرآنية.

بينما كان النسيان عند ابن قتيبة واحداً من أمثلة عدة لظاهرة تركيبية مُعَينة، هي تكرار الفعل في سياق واحد، في حين يكون الفعل في تكراره الثاني جزاءً عدلاً للفعل الأوَّل، وفكرة الجزاء هذه، تتدخل في السياقات المختلفة لتغير شيئًا من دلالة الفعل الثاني، كأن معنى الجزاء قد أضيف إلى النطاق الدلالي للفعل في تكراره الثاني، وهذه الإضافة أدت إلى تغير الدلالة تغيراً كليا على ما يشي به تعبير ابن قتيبة «والمعنى مختلف».

فمعنى الفعل الثاني، قد اختلف أي أصبح معنى آخر، عندما تغيرت وظيفته الدلالية في الجملة.

ووظيفته الدلالية هي كونه جزاءً مترتبًا على الفعل الأوَّل. فهو بذلك فعلٌ ثانٍ. أي رد فعل لا فعل مبادرة.

وقد استنبطت وظيفة الفعل الدلالية (الجزاء) في هذه السياقات من عنصرين سياقيين:

أولهما: السياق الموضوعي الذي وردت فيه الآيات.

ثانيهما: فاعل الفعل المكرر، الذي هو موضع عناية ابن قتيبة. فقد كان فاعل الفعل الأوَّل في كل الآيات إنسان، بينما كان فاعل الفعل الثاني دائمًا هو الله، ما عدا الآيتين الأخيرتين من أمثلته فيختلف فيهما الأمر قليلاً، على ما سنرى.

ولنقرأ الأمثلة لنتبين هذه الملاحظات:

١ ـ قول الله تعالى: ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنَّا وإذا خلوْا إلى شياطينهم قالوا إنَّا معكم إنما نحن مستهزئون. الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون﴾[١].

---

(١) البقرة: ١٤ - ١٥.

٢ ـ قول الله تعالى: ﴿الذين يلمزون المُطَّوِّعين من المؤمنين في الصدقات والذين لا يجدون إلا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم، ولهم عذابٌ أليم﴾(١).

٣ ـ قول الله تعالى: ﴿ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين﴾(٢).

٤ ـ قول الله تعالى: ﴿المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم نسواُ اللهَ فنسيهم إن المنافقين هم الفاسقون﴾(٣).

٥ ـ قول الله تعالى: ﴿وجزاء سيئةٍ سيئةٌ مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين﴾(٤).

٦ ـ قول الله تعالى: ﴿الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أنَّ الله مع المتقين﴾(٥).

فهل حدث تغير في دلالة الفعل الثاني حقًا ؟ وهل نجد في كلٍّ من هذه الجمل فعلين متشابهي الرسم والصوت مختلفي المعنى ؟

«الجزاء» هو الموضوع المشترك بين كل هذه الآيات.

«والجزاء» بطبيعة فكرته يكون من الأعلى للأدنى أو من صاحب الحق إلى المذنب بحكم حاكمٍ بينهما.

في الآية الأولى، آية البقرة: ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنَّا وإذا خلواْ إلى شياطينهم قالوا إنما نحن مستهزئون. الله يستهزئُ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون﴾(٦). فاستهزاء الله بهم جاء ردا على محاولتهم الاستهزاء بالمؤمنين، أو على ظنهم أنهم يستهزئون بهم، فبين الله لهم أن حقيقة الأمر ؛ أنه يمهلهم لأعمالهم هذه، وإمهاله إياهم استهزاء بهم، لأن الأخرى لن تكون لهم، فهم يخوضون ويلعبون ظانين أنهم منتصرون وليس الأمر كذلك.

والفاعل الذي نسب إليه الفعل الأوّل هو المنافقون. يليق منه أن يكون مستهزئًا.

أما الفعل الثاني، فقد أسند إلى الله تعالى، والدواعي إلى الاستهزاء: «خوف

(١) التوبة: ٧٩.
(٢) آل عمران: ٥٤.
(٣) التوبة: ٦٧.
(٤) الشورى: ٤٠.
(٥) البقرة: ١٩٤.
(٦) البقرة: ١٤ ـ ١٥.

الأذى، واستجلاب النفع، والهزل، واللعب. والله تعالى منزه عن ذلك، فلا يصح إضافة الاستهزاء الذي هذه دواعيه إلى الله تعالى»[1].

لكنه قد أضيف إليه سبحانه بنسبة الفعل نحويا إلى هذا الفاعل أو ضميره المستتر، ومن هنا، بالجمع بين فكرة الألوهية في الإسلام، وما يتناسب معها من أفعال، وفكرة أنه لا يمكن أن يصف القرآن الله سبحانه «بما لا يصح»، من هنا بدأ البحث عن دلالة أخرى للاستهزاء، غير دلالة ذلك الاستهزاء الذي يقع من العبد بدوافع «الخوف والنفعَ والهزل واللعب».

ويتكرر الإشكال الدلالي نفسه في الآية الثانية، بلفظ ليست دلالته بعيدة عن دلالة «الاستهزاء»، منسوبًا كذلك في المرة الأولى إلى ضمير المنافقين أيضًا (وهم أنفسهم فاعل الاستهزاء الأول في آية البقرة). يقول الله تعالى: ﴿**فأعقبهم نفاقًا في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون. ألم يعلموا أن الله يعلم سرَّهم ونجواهم وأنَّ الله علاَّم الغيوب. الذين يلمزون المطَّوِعين من المؤمنين في الصدقات والذين لا يجدون إلا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله منَهم ولهم عذابٌ أليم**﴾[2].

فأسندت السخرية إلى الله، وغُيِّر زمن الصيغة الصرفية عما كان في الآية الأولى من المضارع إلى الماضي: (الله يستهزئ ـ سخر الله)، أنشأ خلافًا دلاليا آخر حول سياق الفعل، أهو للدعاء أم للإخبار. وبخلاف هذا، نجد بحثًا آخر حول مدلول سخرية الله، «قيل: صيغته خبر، ومعناه الدعاء. ولما قال: فيسخرون منهم، قال، سخر الله منهم على سبيل المقابلة، ومعناه أمهلهم حتى ظنوا أنه أهملهم... وقيل: معنى سخر الله منهم، جازاهم على سخريتهم، وجزاء الشيء قد يسمى باسم الشيء كقوله: ﴿**وجزاء سيئة سيئة مثلها**﴾. وقال ابن عطية: تسمية للعقوبة باسم الذنب، وهي عبارة عمَّا حلَّ بهم من المقت والذل في نفوسهم. انتهى.

وهو قريب من القول الذي قبله، وقال الأصمّ: أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يقبل معاذيرهم الكاذبة في الظاهر، ووبال فعلهم عليهم كما هو، فكأنه سخر منهم»[3].

---

(1) البحر المحيط، ج1، ص114، 115.
(2) التوبة: 77 ـ 79.
(3) البحر المحيط، ج5، ص469، 470.

وليس في نص أبي حيان هنا تصريح بسبب الإشكال، كما كان في النص السابق، لكن الواضح أن مداره بحث عن كيفية للسخرية، بحثًا دفع إليه غرابة أن يسند هذا الفعل إلى الله، وليست له ـ سبحانه ـ دوافع بشرية مثلما يدفع الناس إلى الانتقام بعضهم من بعض.

وفيه تصريح بفكرة «المجازاة عن الفعل بمثله» كأنها أسلوب من أساليب العربية، ومثاله عليه أحد أمثلة ابن قتيبة: «جزاء سيئة سيئة مثلها» ولما كانت السيئة اسمًا للعمل السيئ من بني آدم، فقد أصبحت غير لائقة أن تكون اسمًا للشيء نفسه عندما يكون فاعلها هو الله جل جلاله، فالله في الحقيقة فاعل «الجزاء» ليس فاعل السيئة، وأصبح اسم السيئة في الإسلام ضدًا للحسنة، التي هي جزاء ابن آدم على العمل الحسن، وهذا تعدد دلالي، بطريق التخصيص، نتج عن تغير المفاهيم الاجتماعية، وبالتالي اللغوية، بعد الإسلام.

واللافت للنظر أن الفاعل المجازي (أي فاعل الفعل الأول) هو الفئة نفسها في الآيتين.

وفي سياق موضوعي واحد؛ ذكر المنافقين وجزائهم، تأتي الآية الرابعة حيث يتكرر فعلان، أولهما إجمالٌ لعدد من الصفات المفصَّلة في الآية منسوبةً إلى المنافقين، وثانيهما جزاؤهم من الله بالفعل نفسه، وهو موضوع الإشكال.

قول الله تعالى: ﴿المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض، يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم نسواُ الله فنسيهم إن المنافقين هم الفاسقون. وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنَّم خالدين فيها هي حسبُهم، ولعنهم الله ولهم عذابٌ مقيم...﴾[1].

إلى قوله تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم. وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوانٌ من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم﴾[2].

فجعل فعل النسيان المسند إليهم اسمًا أو وصفًا لعدد من الأعمال مجتمعة:

---

(1) التوبة: ٦٧ ـ ٦٨.
(2) التوبة: ٧١ ـ ٧٢.

الأمر بالمنكر، النهي عن المعروف، قبض الأيدي (عن الصدقة والزكاة كما يتبين من الأحداث المنسوبة إليهم في الآيات التالية)، كما جعل الطاعة اسمًا لعدد من الأعمال مجتمعة، نسبت إلى المؤمنين في صورة مقابلة لصورة المنافقين، وهي: النهي عن المنكر، الأمر بالمعروف، إقامة الصلاة، إيتاء الزكاة. ثم دارت السورة فيما بعد ذلك على مقابلات بين موقف المؤمنين وموقف المنافقين، وبين عمل المؤمنين وعمل المنافقين، ومكانة كل منهما في الدنيا والآخرة.

وبخلاف هذا التبادل ـ بين صفات الفئتين ـ الذي دارت حوله الصورة، فإن ثمة روابط بين تركيبي الصورتين تدعونا إلى اعتبار إحداهما مقابلة بالأخرى.

أولاً: افتتاح الصورة الأولى بقوله: **المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض.** وافتتاح الثانية بقوله: **المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض** والمخالفة بين دلالة من الدالة على التداخل والاختلاط والتناسب، وبين دلالة **أولياء** التي حلت محل «من» في الصورة الثانية، بما في الولاية من قيم التكاتف والتناصر ومواثيق الخير، تتناسب أيضًا مع المخالفة المقصود إبرازها بين صفات الفئتين.

ثانيًا: سلسلة الجمل القصيرة، الواصفة أعمال كل منهم، وكل منها مضادة الدلالة لنظيرتها في الصورة الأخرى:

يأمرون بالمنكر	يأمرون بالمعروف
ينهون عن المعروف	ينهون عن المنكر
يقبضون أيديهم	يؤتون الزكاة
نسوا الله (١)	يطيعون الله

ويتخلل مجموعة الصفات أو الأعمال عملٌ واحد زيد عند المؤمنين، ولم يذكر

---

(١) لا نغفل عند بحث «نسيان الله» والمجازاة عليه، عن ذكر الإشكالات التي دارت حولها دلالة النسيان أهو عمد أم سهو، وقد حسم في النهاية بعدم إمكان أن يفهم السهو منه، لأنه يتناقض مع قاعدة العفو عن السهو، فلا تمكن المجازاة عليه، إذ تتناقض مع عدالة الله سبحانه وتعالى عن مثل هذا.

وما أدى إليه ذلك، من اعتبار النسيان متعدد الدلالة، بمعنى الترك سهواً والترك عمداً، وهو تعدد قد يوسِّع مجال فاعليته في الاستعمال اللغوي العام وقد يبقى تعدداً في الدلالة بالاستعمال القرآني للفظ فقط، ويتوقف هذا التوسيع أو التضييق على الاختيارات الجماعية العشوائية التي يقوم بها المجتمع اللغوي عندما يستعملها خارج نطاق القرآن فيفيد منه أو يبقى مقتصراً على استعماله الشائع، وهذا أمر يختلف بين الأجيال المتتابعة.

ضده ـ كبقية الأعمال ـ في صورة المنافقين، وهو «يقيمون الصلاة»، وإسقاطه من الصورة بالتجاهل التام لذكره، يأخذنا مباشرة إلى دلالة الانعدام، إذ يصبح الكفر جزءاً من دلالة الصورة، لأن الصلاة عماد الدين وإقامتها علامة الإسلام العملية فأصبح في إخراجها من عالم المنافقين استحضاراً قويا لنقيض الإسلام.

وقد خرجت بدلالة العدم لا النفي الذي تستخدم له أدوات لفظية، لا تخفي وجود الفكرة، قدر ما يخفيها عدم ذكرها نفيًا أو إثباتًا، فدلّ على انعدامها في عالمهم كما انعدمت الألفاظ الدالة عليها في وصفهم !!

وتأتي طاعة الله في مقابلة نسيان الله عند المنافقين، وعلى حين نفتقد معنى الجزاء، وتركيبه الخاص الذي يساوى فيه بين قيمتي العملين بمساواة اللفظين الدالين عليهما ﴿نسوا الله فنسيهم﴾[1]، لنجد بدلاً منه، بل في مقابلته، تركيبًا لا يتصل لفظًا ولا بناءً بنظيره في صورة المنافقين: ﴿ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم﴾[2].

ولنعزل التركيبين الآن عن سياقيهما، لنرى مدى المخالفة بينهما، وما تحمله هذه المخالفة من دلالة على التناقض التام بين الفاعلين، رغم تشابه التركيب الخارجي للسياقين.

وذلك قول الله تعالى:

١ - ﴿نسوا الله فنسيهم إن المنافقين هم الفاسقون﴾.

٢- ﴿ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم﴾.

* الدخول في التركيب الأوّل كان بالفعل مباشرة، قطعًا لما بينه وبين ما قبله، وحسمًا في الدلالة.

بينما كان الدخول في التركيب الثاني بالواو، عاطفة أو استئنافية، واصلة وممهدة، فيها تريُّثٌ واتصال، له نسب خير في الثقافة العربية والإسلامية، فالوصل دائمًا رحمة ولين ومودة، بينما القطع قسوة وجفاء.

* قطعية دلالة المضيّ في فعل (نسي) على النقيض من حس الامتداد في المضارع (يطيعون) وفي استمرارية المضارع وصلٌ يطيل الوصل الأول (بالواو).

---

(١) التوبة: ٦٧. (٢) التوبة: ٧١.

مجازاتهم على وجهي السرعة والقطع، السرعة في الفاء، والقطع في صيغة الماضيّ (ف نسيهم).

على النقيض من طول الجملة، ووصلها بسابقتها بالرابط (أولئك) ودلالة السين على التأجيل، لامتداد عملهم وأملهم في المستقبل، ثم نزول رحمة الله عليهم، جزاءً ليس من جنس العمل.

* وهذا المفهوم، ربما يكون من مفاتيح فهم هذا التركيب، موضع الإشكال حيث يتكرر الفعل مجازاةً، ويستدل منه المفسرون على معنى غير معنى الأوّل.

والمعنى الأوّل هو الدلالة المعروفة والأكثر شيوعًا في استعمال الفعل، فلما دخلت عليه في ذكره الثاني دلالة الجزاء، أضيفت إليه صفة كونه حقًا في مقابلة باطل أو ظلم، وصاحب الحق مقدم ويدافع عنه الله ﴿إن الله يدافع عن الذين آمنوا﴾، أو يخول له حق الدفاع ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾[1]، ﴿ولا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلاّ من ظلم﴾[2].

وزيادة معنى الجزاء، بما ترتب عليها من دلالة المخالفة بين الحق والباطل أو بين العدالة والظلم، خرجت بلفظ الفعل في تكراره الثاني، من معناه الأصلي، إلى معنى آخر، وقد حاول المفسرون أن يجدوا هذا المعنى الآخر، وأن يتصوروه صورًا تتناسب في كل موضع مع السياق الموضوعي للفعل، ومع فاعله أو حالة الفاعل أو غير ذلك[3].

والمقارنة بين (رحمة الله) و(نسيان الله)، في تركيبيهما اللفظيين أي في محض الصورة الخارجية ـ إذا تصورنا إمكان عزلها عن الدلالة ـ تسلمنا إلى ملاحظة في السياق العام للنص؛ فمن نسوا الله قد أتوا سيئة، وجزاء سيئة سيئة مثلها فنسيهم الله، أما من أطاعوا الله فقد وعدوا برحمة ممتدة، غير مقطوعة ولا ممنوعة، وجزاء الحسنة عشر أمثالها[4].

---

(١) البقرة: ١٩٤. (٢) النساء: ١٤٨.

(٣) تتمة الفروق بين التركيبين: المخالفة بين الجملتين التعقيبيتين في كل منهما، فالإسناد في الصورة الأولى إلى المنافقين وفي الثانية إلى الله، يصل الأولين بشرهم من فسقهم وخروجهم عن دين الله وخروجهم من رحمته ويصل الآخرين بعز الله وحكمته؛ فما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك.

(٤) وهذا ينسحب على كل الآيات التي جوزي فيها نسيان الناس الله بنسيان الله إياهم، سواءً ما صرح فيها بلفظ الجزاء أو ما لم يصرح. ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿اليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا﴾ «الجاثية ٣٤» وقوله: ﴿فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا إنا نسيناكم﴾«السجدة ١٤»، وقوله ﴿قال كذلك أتتك آياتي فنسيتها وكذلك اليوم تُنسى﴾«طه ١٢٦».

هذان مفهومان اجتماعيان، مستمدان من قواعد الإسلام، بنص القرآن عليهما، فالجزاء من جنس العمل، في حالة الظلم، وقد جاء لفظه في الآيات من جنس العمل نفسه، فالمستهزئ جزاؤه مكر، والعدوان جزاؤه العدوان، وجزاء سيئة سيئة مثلها، فانسحب المفهوم الاجتماعي الديني لعدالة الجزاء، على الاستعمال اللغوي، من حيث هو اختيار بدءًا، ثم من حيث هو تناول ومعالجة لدلالة اللفظ حين تناولته عقول البشر.

وهكذا نستطيع آن نتأكد، أننا لن نجد لفظ جزاء الخير أو بالأحرى ثوابه، لن نجده أبدًا بلفظ اسم هذا العمل الخير الذي استحق الثواب، لأن الثواب في الإسلام ليس من جنس العمل، بل أضعاف مضاعفة (والله يضاعف لمن يشاء)[1] أما لفظ جزاء الشر، فهو من جنسه، وليس دائمًا ـ بحسب المفهوم الإسلامي له ـ كذلك، فإن شاء غفر وإن شاء عذَّب.

وهذا تفسير تماثل اللفظ، مع عدم مغايرة الدلالة بأكثر من أن تضاف إليها صفة العدالة واسترداد الحق.

وهذا اتساعٌ في النطاق الدلالي للفظ المجازى به، ليس اتساعًا معجميا (تمكن إضافته لمعاني اللفظ في المعجم) بل اتساعًا استعماليًا فكأنه يمكننا استنباط قاعدة في الاستعمال اللغوي مستمدة من قاعدة اجتماعية دينية، فالدينية أن الجزاء من جنس العمل، واللغوية أن لفظ العمل قد يكرر بنفسه للدلالة على جزائه حين يكون العمل شرا أو عدوانًا.

وهذه الملاحظة يمكن أن يضم إليها التعبير القرآني ﴿النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن﴾[2] التي تتضمن صيغة لغوية أخرى لمعنى الجزاء بالمثل، داخلة في القاعدة اللغوية نفسها: تكرار اللفظ للدلالة على الجزاء.

وهذا تأثير للمفهوم الديني على الصياغة اللغوية تركيبًا ودلالةً، وربما لم يوجد هذا الأسلوب قبل وجود القاعدة الدينية (المجازاة بالمثل) في البيئة العربية، أي بظهور الإسلام [3].

---

(١) البقرة: ٢٦١ .　　　(٢) المائدة: ٤٥ .

(٣) الملاحظة الأخيرة ملاحظة ظنية تحتاج إلى استقصاء في بحث آخر.

رابعًا: الحسنة والسيئة:

﴿وإن تصبهم حسنةٌ يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئةٌ يقولوا هذه من عندك قل كلٌ من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثًا. ما أصابك من حسنةٍ فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾[1].

انتهى بنا الحديث في الصفحات السابقة إلى أحد مظاهر تثقف المجتمع العربي بثقافة الإسلام في فهم أفراده ـ المفسرين ـ دلالات الألفاظ. وإلى أثر قواعد الإسلام نفسه، ومفاهيمه، في تكوين التراكيب اللغوية على نحو يعطي دلالة معينة عندما يضع اللغوي التركيب في سياقه الثقافي.

وقد تضمن التحليل في ذلك الجزء لفظي الحسنة والسيئة. وهما مثالان مهمان من أمثلة التغير الدلالي بأثر التغيرات الفكرية التي حدثت في المجتمع العربي بدخول الإسلام.

وتحت هذا العنوان، يمكننا أن نجمع عشرات الألفاظ، كالصلاة، والصوم، والزكاة، والعيد، والدعاء، والرسالة، والجهاد، والكفر والضلال، ونظير ذلك كثير.

هذه التغيرات الدلالية، قد تبقى مضيقًا على استعمالها في نطاق نصها، أو موضعها الذي تم فيه التغيير، إن كان التغيير قد حدث اصطلاحًا في علم من العلوم الإسلامية أو التي نشأت في ظل ثقافة الإسلام، أو لأن الاختيار اللغوي الجماعي، غير المتعمد، لم يقع عليها.

وقد يوسَّع نطاق استعمالها، بدلالاتها الجديدة، فيخرج إلى الاستعمال الإيصالي (لغة التفاهم والتواصل بين الناس) أو إلى الاستعمال الأدبي في لغة الشعر والنصوص العالية، وقد توظَّف في مفارقات أدبية متعمدة، تعوِّل الصنعة الفنية فيها على تعدد الدلالة أو الفرق بين حالتها الدلالية القديمة والجديدة ـ أيًا كانت طبيعة هذا الفرق وصفته ـ بحيث تنتج منه مفارقة مثيرة للدهشة المميزة للغة الأدبية.

وقد استعملت بعض هذه الألفاظ في القرآن الكريم بمعنييها العربي القديم، والإسلامي الجديد، واقتصر على المعنى الجديد فقط في بعضها الآخر.

وكان لفظا الحسنة والسيئة من النوع الذي ذكر في القرآن بمعنييه، والذي عم استعماله في المستويات اللغوية المختلفة خارج النص القرآني، وكل إنسان يعرف في

---

(١) النساء: ٧٨ ـ ٧٩، وبحثها ص٣٩١، من مشكل ابن قتيبة.

حياته اليومية السيئة والحسنة بمعنى مألوف لهما هو ما يحصل عليه المرء نتيجة عمل سيئ أو عمل حسن، فيُحْسن طمعًا في الحسنات، ويندم على الإساءة خشية السيئات، وهذا هو المعنى الذي أكسبه الاستعمال الإسلامي للفظين.

لكنهما من قبل ذلك صفتان مؤنثتا الصيغة يشار بهما إلى الأعمال الطيبة أو الأشياء المستحسنة وضدها.

قال الراغب: «الحسن عبارة عن كل مبهج مرغوب فيه، وذلك لثلاثة أضرب: مُسْتَحسَن من جهة العقل، ومُسْتَحسَنٌ من جهة الهوى ومستحسن من الجهة الحسّ.

والحسنة يعبَّر عنها [كذا] عن كل ما يسر من نعمة تنال الإنسان في نفسه وبدنه وأحواله، والسيئة تضادُّها.

وهما من الألفاظ المشتركة، كالحيوان الواقع على أنواعٍ مختلفة كالفرس والإنسان وغيرهما»[1].

وفي لسان العرب، نجد مادة الحسن، مادة لغوية واسعة الاستعمال، إذ يوصف بها الإنسان، «رجلٌ حسنٌ وامرأةٌ حسنة».

والشيء؛ «وأصل قولهم شيء حسنٌ حَسِينٌ لأنه من حَسُن يَحْسُن كما قالوا: عظُم فهو عظيم»، «حسَّنتُ الشيء تحسينًا: زينته». والعمل؛ «والعرب تقول: أحسنت بفلان وأسأت بفلان، أي أحسنت إليه وأسأت إليه» «وهو يحسن الشيء أي يعمله» فوصف إجادة العمل بالحسن، والجنة ـ وهي مكان ـ إذ سميت بالحسنى» وقوله تعالى ﴿صدَّق بالحسنى﴾[2] قيل أراد الجنة، وكذلك قوله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾[3]، فالحسنى هي الجنة. «والقول» ومعنى قوله ﴿وقولوا للناس حسنًا﴾[4] أي قولاً ذا حُسْن. «كما تطلق مشتقات مختلفة من المادة اسمًا للإنسان وبعض الجبال والأماكن وربما الشجر[5].

أما السوء والسيئات فنجد مدار مادتها اللغوية على معاني القبح والمكروه ويعم الوصف كما عمَّ الوصف بالحسن، للإنسان والأشياء والمواضع والأعمال، ويظهر المعنى الديني ـ الاجتماعي جزءاً من الاستعمالات اللغوية المتعددة: «والسيئة: الخطيئة، وأصلها سيْوِئة.. وقول سيئ: يسوء، والسيئ والسيئة: عملان قبيحان،

---

(١) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ت: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق ١٩٩٢م، مادة حسن.

(٢) الليل: ٦.

(٣) يونس: ٢٦.

(٤) البقرة: ٨٣.

(٥) راجع: لسان العرب، مادة ح س ن.

يصير السيئ نعتًا للذكر من الأعمال، والسيئة الأنثى. والله يعفو عن السيئات [انظر إلى دخول المفاهيم الدينية ضمن الشرح اللغوي في موضع لم يكن الشرح اللغوي يقتضيه!] وفي التنزيل العزيز ﴿ومكر السيئ﴾[1]»[2].

ونلاحظ ظهور لفظ (السيئة) مع (الحسنة) في الشرح اللغوي، لكلٍّ منهما كأنهما قسيمان، ليس فقط في الاستعمال، بل في التفكير اللغوي العربي.

وبين الأضداد علاقة تداع وتجاذب في العقل الإنساني، لكن لها أثرها أيضًا في تحديد الدلالات، وتمييز بعضها من بعض.

وقد نقول إن اللفظين أصبحا كالقسيمين في الاستعمال، ليسا هما فقط، بل إن الاستعمال الإسلامي، في القرآن، وفي التفكير الذي ساهم القرآن في تكوينه، قد أوجد نوعًا من الألفاظ المتلازمة في اللغة وفي منطق التفكير، كالحق والباطل والخير والشر والدنيا والآخرة والكفر والإيمان والأعمى والبصير، والحيّ والميت والظلمات والنور.. والحسنة والسيئة.

ولعل الآيات التي تعمد إلى التفرقة بين طرفي كل من هذه الثنائيات اللفظية لعبت دورًا في ربط أحد الطرفين بالآخر، ومن ذلك **﴿وما يستوي الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور﴾**[3] وقوله تعالى **﴿ولا تستوي الحسنة ولا السيئة﴾**[4] وكذلك ساهمت في إيجاد هذه التكوينات اللغوية المترابطة دلاليا ولفظيا بحيث ترد في السياق متلازمةً بعد ذلك، آياتٌ عمد فيها إلى توظيف المتضاد اللغوي لصالح إبراز فكرة ما، كإخراج الحي من الميت والميت من الحي أو الظلمات من النور، والشمس والقمر.. وغير ذلك.

وقد ذكرت الحسنة والسيئة ـ متلازمتين في كثير من السياقات، حيث أشير بهما إلى الأعمال في بعض المواضع، وإلى عواقب الأعمال في مواضع أخر[5].

---

(١) فاطر: ٤٣.   (٢) راجع اللسان: مادة س و أ.

(٣) فاطر: ١٩.   (٤) فصلت: ٣٤.

(٥) هذا بخلاف استعمالات المشتقات الأخرى من المادة وهي علامات لغوية على مدلولات متباينة الطبيعة؛ أسماء لأشياء أو لأماكن وأعمال وأشخاص، في آيات مثل ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾، ﴿أحسنْ كما أحسنَ الله إليك﴾ و﴿ليريهما سوآتهما﴾ وغير ذلك.
علاوةً علىَ تحول لفظ «الإحسان» في الإسلام إلى اصطلاح دال على نوع من الأعمال، عرَّفه الحديث، وتناوله المفسرون في مواضعه، لكن هذا الجزء من البحث يولي عنايته للتعدد في دلالة الحسنة والسيئة وارتباطهما معًا، دون بحث المدلولات الأخرى المتنوعة للمادة.

وتعددت المعاني التي فسر بهما هذا «الثنائي اللفظي» ـ حيث ذكر دالاً على الأعمال أو الأحداث ـ تعددًا يتبع سياق الموضوع الذي ورد اللفظان أو أحدهما جزءاً منه، ويدلنا على ذلك نص ابن الجوزي الذي ذكر فيه اللفظين ويلاحظ في نصه أنه تناول اللفظين معًا رغم أنه يخص دائمًا كل لفظ بباب، على حين جعل الباب الذي ذكرهما فيه باسم: باب الحسنة والسيئة وكان يشّرح معنييهما معًا، كأنه ينبه إلى هذا التلازم الغالب على استعمالهما في القرآن قال: [1] «وذكر أهل التفسير أن الحسنة والسيئة في القرآن على ستة أوجه:

أحدها: الحسنة التوحيد والسيئة الشرك ومنه قوله تعالى في النمل [2]: ﴿من جاء بالحسنة فله خيرٌ منها وهم من فزعٍ يومئذ آمنون. ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار هل تجزون إلا ما كنتم تعملونَ﴾ وفي القصص: ﴿من جاء بالحسنة فله خيرٌ منها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الذين عملوا السيئات إلا ما كانوا يعملون﴾[3].

والثاني: الحسنة النصر والغنيمة، والسيئة: القتل والهزيمة.

ومنه قوله تعالى في آل عمران: ﴿إن تمسسكم حسنةٌ تسؤهم وإن تصبكم سيئةٌ يفرحوا بها﴾[4] وفي سورة النساء: ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾[5] [وهي الآية المشكلة عند ابن قتيبة ويلاحظ اختلاف التفسيرين].

والثالث: الحسنة: المطر والخصب، والسيئة: قحط المطر والجدب. ومنه قوله تعالى في الأعراف ﴿فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئةٌ يطيروا بموسى ومن معه﴾[6] و فيها ﴿ثم بدّلنا مكان السيئة الحسنة﴾[7] وفيها ﴿وبلوناهم بالحسنات والسيئات﴾ [8].

والرابع: الحسنة العافية والسيئة العذاب.

ومنه قوله تعالى في الرعد: ﴿ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة﴾[9].

والخامس: الحسنة قول المعروف، والسيئة قول المنكر.

---

(١) ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر، ص٢٥٩ .

(٢) النمل : ٨٩، ٩٠ .
(٣) القصص: ٨٤ .

(٤) آل عمران : ١٢٠ .
(٥) النساء : ٧٩ .

(٦) الأعراف : ١٣١.
(٧) الأعراف : ٩٥ .

(٨) الأعراف : ١٦٨ .
(٩) الرعد : ٦.

ومنه قوله تعالى في القصص: ﴿ويدرءون بالحسنة السيئة﴾[1] وفي حم السجدة [كذا في المتن والحاشية وصحتها حم فصلت] ﴿ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن﴾[2].

والسادس: الحسنة فعل نوع من الخير، والسيئة فعل نوع من الشر. ومنه قوله تعالى في الأنعام: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلاَّ مثلها﴾[3]».

ولا يخلو سياق لفظ الحسنة والسيئة في كل هذه الآيات، من لفظ مرتبطة دلالته بالوجه الذي فهمت عليه اللفظتان كما حدد الوجوه ابن الجوزي.

فموضوع الآيات المذكورة في الوجه الأول، التوحيد والشرك، هو المكذبون والمؤمنون ولقاء الله في الدار الآخرة.

وحين فسرتا بالنصر والهزيمة كان السياق سياق الحديث عن القتل والقتال وتخوف الناس منه.

أما الآية التي فسر فيها على معنيي المطر والجدب، فيسبقها مباشرة الحديث عن ابتلاء آل فرعون بالسنين ونقص الثمرات.

ورابع الوجوه العافية والبلاء، ولا توجد إشارة لغوية في السياق تدل على هذا المعنى، لكن سياق الموضوع ذكر لجدال الكفار النبي، أن أرنا العذاب الذي تتوعدنا به ﴿وقد خلت من قبلهم المثلات﴾[4]، وهي الأمم التي دمرها الله بذنوبها.

وأما الوجه الخامس قول المعروف وقول المنكر فيأتي اللفظان في شواهده جزءاً من سياق الحديث عن عمل المؤمنين إذا سمعوا لغو الحديث، ويسبق الآية الثانية قوله تعالى ﴿ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحًا وقال إنني من المسلمين﴾[5] وتتمته الآية التالية ﴿ولا تستوي الحسنة ولا السيئة...﴾[6].

* ورغم تشابه السياق اللغوي للفظي مثالي الوجه الأول ومثال الوجه الأخير، ﴿من جاء بالحسنة﴾ و﴿من جاء بالحسنة﴾، و﴿من جاء بالسيئة﴾، فإن هذا التشابه لا ينسحب على تفسير الدلالة، بل تنحصر فاعليته ليبقى مجرد تركيب مكرر، وذلك

---

(1) القصص: ٥٤.
(2) فصلت: ٣٤.
(3) الأنعام: ١٦٠.
(4) الرعد: ٦.
(5) فصلت: ٣٣.
(6) فصلت: ٣٤.

بفعل السياق الموضوعي الذي اشتمل التركيب، حيث لم يذكر ما يجعل القضية قضية توحيد وشرك، سواءً من ذكر أهلهما أو مصير أهلهما كما في السياق الأول، بل ذكر قبله مباشرة، صريح اللفظ الدال على العمل قول الله تعالى: ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعًا لست منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون﴾[1]، وتتمته قوله: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها وهم لا يظلمون﴾.

فالمجازاة هنا عن الأعمال لا العقائد، والذين فرقوا دينهم وكانوا شيعًا يختلفون عن الذين كذبوا بآيات الله ولم يكونوا بها موقنين في السياق الأول الذي فسر فيه الحسنة والسيئة على معنيي التوحيد والشرك.

وجزاء الحسنة في الوجه السادس عشرُ أمثالها، بينما كان جزاؤها في الوجه الأوَّل الأمن من الفزع يوم القيامة، على حين كان جزاء السيئة مثلها في الوجه السادس وجزاء السيئة الانكباب على الوجوه في النار، في السياق الأوَّل والسيئة التي تجزى بالنار، تختلف بالتأكيد عن السيئة التي تجزى بسيئة مثلها.

ويمكننا أن نعتبر توجيه المفسرين النصوص في هذا المثال مثالاً لدور السياق في تخصيص العام، الذي ذكره ابن القيم ومثلنا به في ثالث فصول الباب الأول من الدراسة فقد أدى اتساع نطاق دلالة اللفظين بما تتضمنه من عموم الإشارة إلى الاستحسان والاستياء ـ أي من الرضا عن الموصوف بهما أو السخط عليه ـ إلى إمكان تأويلهما في كل سياق بما يتناسب في كل سياق مع موضوعه، تأويلاً كان يمكن أحيانًا الاستغناء عنه للإبقاء على فاعلية واسعة المدى للفظ، في دلالته على محتملات، لا يقضي عليها تخصيصه بأحد هذه المحتملات دون الجميع.

والسياق الذي يعطينا الإشارات اللفظية والمعنوية إلى المعاني، هو نفسه لا يفرض علينا في كثير من الأحيان أن نلتزم بما يشير إليه، بل يفتح لنا الآفاق فنستلهم الألفاظ ونستمد من طاقاتها طاقات معنوية وفكرية، يضن بها التضييق والتخصيص.

والإبقاء على وجوه الدلالة دون تقييد أو تعميم، حالة من حالات أداء السياق دوره، فهو أحيانًا يضيق علينا ويملي معنى دون غيره، وأحيانًا يفرض السياق العام علينا أن نبحث عن دلالة قطعية لآية حكمٍ أو آية تروي قصةً معروفة الأحداث.

---

(1) الأنعام: ١٥٩ ـ ١٦٠.

لكن الأغلب في ظننا صعوبة القطع، في مواضع كثيرة، ونادراً ما يتفق لغويون ينطلق كلٌ منهم من منطلقات ذاتية مباينة لمنطلقات الآخر.

وثمة مواضع يجب علينا فيها أن نقطع بأمرٍ ما، وعندئذ يهبنا السياق مفاتحه عن سعةٍ وسخاء..

ولدينا آية النساء، التي أشكلت في التفسير وذكرها ابن قتيبة في كتابه، وجذبتنا إلى بحث هذا الثنائي اللفظي، غني الدلالة كثير الاستعمال.

وتتمثل في الآية الحالتان اللتان تواجهان اللغوي في محاولاته قراءة علامات اللغة وإشارات السياق؛ عدم إمكان القطع، وحتمية القطع، ولنقرأ سياق اللفظين مرةً أخرى:

﴿ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال إذا فريقٌ منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشدَّ خشية وقالوا ربنا لمَ كتبت علينا القتالَ لولا أخرتنا إلى أجلٍ قريب قُل متاع الدنيا قليل والآخرة خيرٌ لمن اتقى ولا تظلمون فتيلاً. أينما تكونوا يدرككُم الموت ولو كنتم في بروجٍ مشيدة وإن تصبهم حسنةٌ يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئةٌ يقولوا هذه من عندك قل كلٌ من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثًا. ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئةٍ فمن نفسك وأرسلناك للناس رسولاً وكفى بالله شهيداً﴾[1].

فأما ما يفرض علينا أن نسعى وراء النص باحثين عن إشارات تمكننا من تخصيص دلالة أحد الثنائيين في هذا السياق، فهو ما يبدو للنظر السطحي تعارضًا بين معنيي الآيتين، إذ يفهم من قوله أولاً: ﴿قل كلٌ من عند الله﴾ ثم إتباعه بـ ﴿ما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ فكيف لم تدخل السيئة ـ وهي جزء ـ في الكل؟

قال ابن قتيبة: «الحسنة ههنا، الخصب والمطر، يقول: إن أصابهم خصب وغيث قالوا: هذا من عند الله.

والسيئة: الجدب والقحط. يقول: وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك. أي بشؤمك، يقول الله تعالى: ﴿قل كلٌ من عند الله﴾»[2].

وعجيبٌ تفسير ابن قتيبة الحسنة بالخصب والسيئة بالجدب، في سياق يبدأ الحديث

---

(١) النساء: ٧٧ ـ ٧٩. (٢) المشكل، ص٣٩١، ٣٩٢.

فيه عن الأمر بالقتال، وقوم خارجين على هذا الأمر، قبل الآية موضع الإشكال بخمس آيات، وغير خاف في تركيبه أنه شرحٌ لحالهم في خوفهم القتال وجهلهم بحكمته وحكمة الموت الذي هو مصيبهم حيثما كانوا، سواءً في الحرب كانوا أم السلم، والقطيعة بين قلوبهم والإيمان بقدر الله، الذي منه يكون كل ما يصيب الإنسان مما لا حيلة له فيه، كالموت أو النجاة.

وربما يكون الأمر قد التبس عليه عند التفسير أو الإملاء، لأنه أتبع الكلام على هاتين الآيتين بتفسير آية الأعراف، التي فسر فيها الحسنة بالخصب والسيئة بالجدب جزءاً من سياق الحديث عن ابتلاء آل فرعون بالسنين ونقص الثمرات وقد أشرنا إلى تفسيرها آنفًا.

ذلك أن سياق الموضوع الوارد فيه اللفظ واضح، ولا محل فيه للتخصيص بالجدب والخصب، فإن لم نخصصه بالموت والحياة أو النصر والهزيمة، فلنبقه مفتوحًا لعموم الدلالة على كل خير وكل شر، مطلقًا عن التقييد بحدث ما، ليفهم منه عجزهم عن الإيمان بالقدر مطلقًا أو تعاميهم عن ذلك ﴿لا يكادون يفقهون حديثًا﴾.

أما إدخال معنى الخصب والجدب فلا محل له ولا نظن الأمر إلا سبق لسان من ابن قتيبة عند التفسير والإملاء.

فحاصل دلالة الآية على كل حال يدور في عدم إيمان هؤلاء القوم بالقدر.

ليكون قوله تعالى: ﴿قل كلٌّ من عند الله﴾ نصا صريحًا لشرح الحكم في ما يصيب الإنسان من خير وشر. هو أنه القدر الواجب الإيمان بكل ما يحمله أو يجلبه لنا، وهذا أحد أركان الإيمان الستة المنصوص عليها بلفظٍ آخر في الحديث الصحيح المعروف[1].

---

(١) أخرج البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم بارزًا يومًا للناس فأتاه جبريل، فقال: ما الإيمان، قال: أن تؤمن بالله وملائكته وبلقائه ورسله وتؤمن بالبعث [وفي الرواية الأخرى: والقدر خيره وشره]، قال ما الإسلام، قال الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة، وتؤدي الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان، قال ما الإحسان، قال أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، قال متى الساعة، قال ما المسئول عنها بأعلم من السائل وسأخبرك عن أشراطها: إذا ولدت الأمة ربّها وإذا تطاول رعاة الإبل البهم في البنيان في خمس لا يعلمهن إلا الله، ثم تلا النبي صلى الله عليه وسلم ﴿إن الله عنده علم الساعة...﴾ الآية، ثم أدبر فقال: ردوه فلم يروا شيئًا، فقال: هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم. قال أبو عبد الله ـ أي البخاري ـ جعل ـ أي النبي صلى الله عليه وسلم ـ ذلك كله من الإيمان.

أما الجزء الثاني من الآية، قوله تعالى: **﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾**.

فنحتاج للجمع بينه وبين الآية السابقة **﴿كلٌّ من عند الله﴾** إلى التمييز بين مفهومين، المكتسَب وغير المكتسب مما يصيب الإنسان.

فأما المكتسب: فهو ما يكون من عمل يعمله الإنسان بجوارحه، وتدخلت فيه إرادته سواءً أكانت هذه الإرادة شعورية أم لا شعورية، ثم ما يترتب عليه من نتائج.

وأما غير المكتسب: فهو القدر، الذي لا حيلة للإنسان فيه، ولا يستطيع الإنسان تغييره أو التراجع عنه.

ويدخل في النوع الأوَّل: أفعال الجوارح والمعاملات الإنسانية ويدخل في الثاني: الموت والحياة والرزق.

فأما ما يفعله الإنسان بنفسه ونيته، فهو يتحمل نتائجه المحببة إليه أو غير المحببة، في الدنيا وفي الآخرة لأنها نتائج عملٍ أتاه بإرادته وهو مكلف محاسب على ما فعل بأمانة الله.

وأما ما يحدث له ومن حوله، كموته أو موت أعزائه أو فقره أو غناه، فهو يتحمل نتائجه في الدنيا ابتلاءً له دون أن يتحمل عواقبه في الآخرة، ويثاب أو يجازى على طريقته في مواجهة ما يصيبه والتعامل معه، أي على أدائه في امتحانه، لا على طبيعة الامتحان نفسه[1].

ومن هنا يكون ما أصابك من حسنة مكتسبة فهو برحمة الله وفضله أي هدايته إلى الحسن من العمل، وما أصابك من سيئة اكتسبتها بعملك فمِن نفسك إرادتها وفعلها!

* فالحسنة والسيئة هنا اسمان للثواب والعقاب، لا للحدث.

* أو اسمان للشيء الذي يحصل عليه الإنسان بعد عمله، أو اسمان للعمل الذي يعمله الإنسان.

والمشترك بين الاحتمالين الأولين هو أن الحسنة والسيئة في كلٍّ منهما نتيجة وعاقبة.

---

(١) وهذا التفصيل هو في حقيقة الأمر إشارة إلى تعدد دلالة فعل الإصابة في الآية.

والجامع بين الاحتمالات الثلاثة، هو اتساع المجال الدلالي الذي أضفاه استعمال اللفظين عليهما، كما رأينا في مادتهما اللغوية بالمعاجم، إذ أطلقا دالين على الحدث والعمل والإنسان والمكان.

ولا يخلو السياق من مؤشر لفظي آخر لاحظه العلماء في الفرق بين التركيبين (من الله ـ من عند الله)، ذكره أبو حيان الأندلسي قال: «قال بعض أهل العلم: الفرق بين من عند الله ومن الله: أن من عند الله أعمّ.

يقال فيما كان برضاه وسخطه، وفيما يحصل وقد أمر به ونهى عنه ولا يقال: هو من الله إلا فيما كان برضاه وبأمره، وبهذا النظر قال عمر: إن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمن الشيطان. انتهى».

ويضم إلى هذه الملاحظة أن قولهم «من عند الله» منسوب إليهم على لسانهم، أما «من الله» فالخطاب فيه على لسان الله تعالى.

والله سبحانه أعلم بمراده، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً.

أمّا بعد

فقد بدأ العمل في هذه الدراسة بغية اختبار منهج وعدد من الفروض النظرية .

فأما المنهج فتطبيق معطيات الدرس اللغوي الحديث، بما يحركه من خلفيات فلسفية لمفكرين معاصرين غير عرب، على مجالات الدراسات العربية والإسلامية .

وأما الفروض، فبعض الأفكار التي كانت تظنها الكاتبة من مبادئ العلوم العربية وحقائقها، وأرادت أن تتحقق من صحة ظنها أو خطئه بوضعه على محكّ التطبيق .

ومن هذه المبادئ كان :

١ ـ أن جانبًا كبيرًا من الإشكال في علوم القرآن، إشكال لغوي .

٢ ـ أن أحد العناصر المهمة في الإشكال اللغوي هو إشكال المعنى، أو تحديد الدلالة .

٣ ـ أن علم الوجوه والنظائر القرآنية هو علم دراسة المشترك اللفظي في القرآن الكريم .

٤ ـ أن ما عرف عند اللغويين العرب بالمشترك اللفظي هو ما عرف عند اللغويين المحدثين (الأوربيين) بمتعدد الدلالة(*) .

٥ ـ أن للسياق أثرًا كبيرًا جدا في تحديد المعنى وتوجيه فهم المفسر له .

٦ ـ أن إخضاع نصوص اللغة لتحليل ظواهر السياق تجربة جديرة بأن تكشف عن أبعاد دلالية جديدة لهذه النصوص، بحيث يتم هذا الكشف بقراءة اللغة، ومعايشة عالمها الفكري المختلف عن العوالم الأخرى خارج اللغة .

(*) Multipel meaning.

وبعد التجربة الطويلة ومعاناة القراءة والكتابة وما يقتضيانه من دقة التفكير والصياغة ومعاودتهما مرة بعد مرة، والصبر والمثابرة عليهما . .

خلصت هذه الدراسة التطبيقية إلى دروس كثيرة فيما يتعلق باللغة وعلومها والنص القرآني وتفسيره، وتلخيصها فيما يلي:

أولاً: أن النسب وثيق بين علوم القرآن والدرس اللغوي، تبين ذلك من سبر الإشكالات والنماذج التي اتخذها البحث من كتب علوم القرآن، وتقسيم الإشكال فيها والبحث في أصوله ومنابعه.

ثانيًا: أن أحد النماذج المهمة لتأثير الفكر اللغوي في علوم القرآن هو علم الوجوه والنظائر بحكم طبيعة مادته والفكرة النظرية القائم عليها، وما تبين من وشائج بين هذه الفكرة والفكر اللغوي المعاصر والقديم على السواء.

ثالثًا: أن أحد أهم الطرق لتحليل دلالات الألفاظ هو دراسة سياقها بل إن السياق أحيانًا يكون هو المحدد الأساسي أو الوحيد للدلالة، وبقطع النظر عنه يصل الباحث في اللغة إلى نتائج غير صحيحة.

رابعًا: أن المفسرين لم يغفلوا عن هذا الأثر المهم للسياق، فأولوه عنايتهم في التفسير، وجعلوه قرينة مرجحة أو مانعة لما يستدلون عليه من معانٍ، وكان هذا الأثر ظاهراً في توجيههم وترجيحهم المعاني.

خامسًا: أن مفهوم السياق ليس محدداً بحدود السياق اللغوي للنص، بل يتسع ليشمل ما هو غير لغوي مما يؤثر في الاختيارات اللغوية تأثيراً يرجع إلى عناصر ليست من أصل اللغة بل مما يحيط بها ومما تدل عليه.

وكما يؤثر السياق غير اللغوي في اختيارات الألفاظ، فإنه ينبغي أن يستشار عند بحث الدلالة لئلا تكون النتائج قاصرة أو ضيقة النظر.

وقد أمكن تقسيم عناصر السياق على هذا النحو إلى:

سياق عام: يشتمل على المفاهيم الإسلامية العامة، والنص القرآني كاملاً وبيانه في السنة قوليةً وعملية ومن بعدها قول الصحابي.

سياق موضوعي: وهو الموقف الذي سيقت فيه الآية الوارد بها اللفظ، بما يمليه هذا الموقف ويحيط به من عاطفة تؤثر على اختيارات الكلمات وعلى اختيارنا الوجوه بناءً على فهم هذا الموقف كاملاً بوصفه «موضوع النص».

سياق لغوي: ويتمثل في الألفاظ والتراكيب التي تحيط باللفظ موضع الدراسة، بوصفها العناصر اللغوية الأساسية التي يبدأ الفهم بها، ويستكمل بها، وينبغي ألا يتناقض التفسير مع دلالاتها دون وجود قرينة أخرى.

سادسًا: أن تطبيق هذا المفهوم للسياق على الألفاظ القرآنية يعين على الكشف عن أبعاد جديدة لمعانيها، يجنب المفسِّر التأثر بأفكار خارجة عن سياق الفكر القرآني، متمثلاً في لغة القرآن والمفاهيم التي يحملها ويدعو لها.

سابعًا: أن دراسة السياق تعمق تجربة النص: تعمق صلة الباحث به ؛ بعالم النص وبعالم اللغة، وتقود إلى نتائج دلالية تميل إلى أن تتسم بالثقة والوضوح لأنها نابعة من اللغة نفسها لا من شيء آخر.

ولا يكمل هذه التجربة الجديدة في الإقدام على التفسير من أحد طرقه الوعرة إلا أن تكون مفيدةً في مجال التطبيق اللغوي وحافزة على اختبارها بالتطبيق أو إعادة تجربتها بغية تمهيد هذا الطريق الجديد في تناول دلالات النص القرآني برؤية معاصرة مستنيرة.

مراجع

أولاً المراجع العربية:

١ ـ إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، ط٥، مكتبة الأنجلو، مصر، ١٩٨٤ .

٢ ـ أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ط٤، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٣ .

٣ ـ أحمد مختار عمر: معجم القراءات القرآنية، ط١، جامعة الكويت، الكويت، ١٩٨٥م.

٤ ـ ابن الأنباري محمَّد بن القاسم: الأضداد، تحقيق: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، الكويت، ١٩٦٠ .

٥ ـ أندريه مارتينييه: مبادئ ألسنية عامة، ط١، ترجمة: ريمون رزق الله، دار الحداثة، بيروت، ١٩٩٠م.

٦ ـ ف. ر بالمر: علم الدلالة ـ إطار جديد، ترجمة: صبري إبراهيم، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٩٥ .

٧ ـ التهانوي: محمَّد علي الفاروقي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبدالبديع، مراجعة: أمين الخولي، وزارة الثقافة، القاهرة، ١٩٦٣ .

٨ ـ الثعالبي: عبد الملك بن محمَّد: الأشباه والنظائر في الألفاظ القرآنية التي ترادفت مبانيها وتنوعت معانيها، تحقيق محمَّد المصري، ط١، سعد الدين للطباعة والنشر، دمشق ١٩٨٤م

٩ ـ الجمل سليمان بن عمر: الفتوحات الإلهية، حاشية الجمل على تفسير الجلالين، مكتبة التراث، القاهرة، (د. ت).

١٠ ـ ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، ط٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦ .

١١ ـ ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، بيروت، ١٩٨٤م.

١٢ ـ الحكيم الترمذي: تحصيل نظائر القرآن، تحقيق: حسني نصر زيدان، القاهرة، ١٩٧٠م

١٣ ـ أبو حيان الأندلسي محمَّد بن يوسف، البحر المحيط، تحقيق: عرفات العشا حسونة، دار الفكر، بيروت١٩٩٢ .

١٤ ـ أبو حيان الأندلسي محمَّد بن يوسف، تحفة الأريب بما اتفق في القرآن من الغريب، تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، وزارة الأوقاف العراقية، بغداد ١٩٧٧ .

١٥ ـ الخطابي، أبو سليمان أحمد بن محمَّد بن إبراهيم، بيان إعجاز القرآن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق: محمَّد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، ط ٤، دار المعارف، القاهرة ١٩٩١ .

١٦ ـ الدامغاني، الحسين بن محمَّد: قاموس القرآن، تحقيق: عبد العزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٣م.

١٧ ـ الدامغاني، عبد الله الحسين بن محمَّد: الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، تحقيق: محمَّد حسن أبو العزم الزفيتي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، ١٩٩٣م

١٨ ـ الذهبي، شمس الدين: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٨٩١م.

١٩ ـ الراغب الأصفهاني: مفردات القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ١٩٩٢ .

٢٠ ـ رمضان عبد التواب: التطور اللغوي، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٩٥ .

٢١ ـ الزركشي، بدر الدين محمَّد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، (د. ت).

٢٢ ـ الزركلي، خير الدين: الأعلام، ط٩، دار العلم للملايين، ١٩٩٠ .

٢٣ ـ الزمخشري: أساس البلاغة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م.

٢٤ ـ الزمخشري، محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط٣، ١٩٨٧م.

٢٥ ـ ابن سعد، محمَّد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٧٨م.

٢٦ ـ السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين: المزهر في علوم اللغة، تحقيق: محمَّد أبو الفضل إبراهيم وآخران، ط٣، دار التراث، القاهرة (د. ت).

٢٧ ـ السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين الإتقان في علوم القرآن، ط٣، ج٢، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥١م.

٢٨ ـ السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين: معترك الأقران في إعجازا لقرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٩م.

٢٩ ـ السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين: الإكليل في استنباط التنزيل، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت ١٩٨٥م.

٣٠ ـ الشنقيطي، محمَّد بن الأمين بن محمَّد المختار الجكني: أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، عالم الكتب، بيروت (د. ت).

٣١ ـ عائشة عبد الرحمن: مقدمة في المنهج، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، ١٩٧١م.

٣٢ ـ عائشة عبد الرحمن: الإعجاز البياني للقرآن، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧م.

٣٣ ـ عبد الفتاح لاشين: ابن القيم وحسُّه البلاغي في تفسير القرآن، دار الرائد العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.

٣٤ ـ عبد الكريم مجاهد: الدلالة اللغوية عند العرب، دار الضياء، عمَّان، ١٩٨٥م.

٣٥ ـ أبو عبيد القاسم بن سلام: لغات القبائل الواردة في القرآن الكريم، تحقيق: عبدالحميد السيد طلب، جامعة الكويت، الكويت ١٩٨٤ م.

٣٦ ـ أبو عبيد القاسم بن سلام: الأجناس من كلام العرب وما اشتبه في اللفظ واختلف في المعنى، تحقيق: فوزي يوسف الهابط، دار الولاء للطبع والتوزيع، شبين الكوم، ١٩٩٣م.

٣٧ ـ عز الدين بن عبد السلام: الفوائد في مشكل القرآن، تحقيق: سيد رضوان على الندوي، وزارة الأوقاف، الكويت ١٩٦٧م.

٣٨ ـ ابن عطية الأندلسي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: المجلس العلمي بفاس، فاس ١٩٧٥ م.

٣٩ ـ فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٥٤٩١.

٤٠ ـ فايز الداية: علم الدلالة، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٥

٤١ ـ الفيروزآبادي، مجد الدين محمَّد بن يعقوب: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمَّد علي النجار، ط٢، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، ١٩٨٦م.

٤٢ ـ ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة (د. ت).

٤٣ ـ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تفسير غريب القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م.

٤٤ ـ القيسي، أبو محمَّد مكي بن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبعة، تحقيق: محيي الدين رمضان، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٧٤م.

٤٥ ـ ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمَّد: بدائع الفوائد، تحقيق: بشير محمَّد عيون، دار البيان، بيروت، ١٩٩٤م.

٤٦ ـ ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمَّد: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، ط١، القاهرة ١٩٩٢م.

٤٧ ـ كراع، أبو الحسن علي بن الحسن الهنائي، ط٢، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٨٨ كمال بشر، دراسات في علم المعنى، مصر، ١٩٨٥ .

٤٨ ـ لطفي عبد البديع: التركيب اللغوي للأدب، الرياض، دار المريخ، ١٩٨٩م.

٤٩ ـ لطفي عبد البديع: الشعر واللغة، دار المريخ، الرياض، ١٩٩٠م.
٥٠ ـ لطفي عبد البديع: عبقرية العربية، ط١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٧م.
٥١ ـ المبرد، أبو العباس محمَّد بن يزيد: كتاب ما اتفق لفظه واختلف معناه، القاهرة، ١٣٥٠هـ.
٥٢ ـ مجمع اللغة العربية: معجم ألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، ١٩٧٣ .
٥٣ ـ ابن مطرف الكناني: القرطين، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٥٥هـ.
٥٤ ـ مقاتل بن سليمان البلخي: الأشباه والنظائر، تحقيق: عبد الله محمود شحاتة، القاهرة، ١٩٧٥م.
٥٥ ـ ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).
٥٦ ـ محمَّد أحمد بدوي الدسوقي: كفاية المسلم في الجمع بين صحيحي البخاري ومسلم، ج١، ص٠٤٢، القاهرة، ١٩٨٧م.
٥٧ ـ محمَّد مصطفى شلبي: أصول الفقه الإسلامي، بيروت، ١٩٧٤م.
٥٨ ـ ناصر الدين الألباني: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل لمحمد ناصر الدين الألباني، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٧٩م.
٥٩ ـ ناصر الدين الألباني: صحيح الجامع الصغير، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦ .
٦٠ ـ هارون بن موسى: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق: حاتم صالح الضامن، وزارة الثقافة والإعلام بغداد، ١٩٨٨م.
٦١ ـ يحيى بن سلام: التصاريف، تحقيق: هند شلبي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس ١٩٧٩م.

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

1- David Crystal: A Dictionary of Linguistics and Phonetics , Blackwell , Third edition , Oxford,1991.

2 - Encyclopedia Britanica: Encyclopedia Britanica Inc. USA, 1973.

3 - Irena R. Makaryk,

Encyclopedia of Contemporary Literary Theory,

University of Tronto, Baffalo, London,

Canada, 1995.

المحتويات

رقم الإيداع ٣٤٨٩/ ٩٨
الترقيم الدولى 3- 0450 - 09 - 977

مطابع الشروق
القاهرة :٨ شارع سيبويه المصرى ـ ت ٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس:٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب: ٨٠٦٤ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ـ٨١٧٢١٣ـ فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)



علم الوجوه والنظائر ، علم دراسة متعدد الدلالة فى سياق القرآن .
هذه العبارة تتضمن تعريفا بهذه الدراسة التى هى تجربة لتطبيق مبادىء الدرس اللغوى
الحديث وادواته فى تحليل اللغة ، على النص القرآنى .
تجرُبة تبتغى شق طريق لبحث معانى القرآن ، واختبار منهج فى الدراسة
اللغوية لم يختبر تطبيقه على نطاق واسع من قبل . وتبتغى البحث
ن مبادىء مبينة لحدود العلاقة بين الباحث فى اللغة والنص القرآنى ، حدود لا تنتقص مما
يعرف ب « حرية القراءة » و« موضوعية العلم » ولا تمس مما ينبغى
ان يحفظ لنص إلهى من تقديس وتنزييه ، يكفل حفظهما للمفسر
الا ينحرف عن فهم ما تدل عليه حقائق اللغة .
ما الذى يمكن ان تسفر عنه وتقود إليه ملاحظة الظواهر اللغوية ،
والدلالات العميقة للألفاظ ، وعلاقاتها ، ملاحظة موجهة
نحو إزالة الغموض او اللبس الناتج عن تعدد الدلالة ؟
وما هو المعيار الذى يأمن اللغوى عند الإحتكام إليه ، خطر
ان يضل الطريق إلى « قصد المتكلم » ؟
هذه هى الأسئلة التى تتبعتها خطوات هذه الدراسة او
التى كانت هذه الدراسة محاولة للاجابة عنها ، اومحاولة
للعثور على اسئلة آخرى تحدها
وتتفرع منها فتبين معالم الإشكال على نحو اكثر
وضوحا مما كان عليه عند بداية التصدى لأول الأسئلة ..

دار الشروق
القاهرة : ٨ شارع سيبوية المصرى ـ رابعة العدوية ـ مدينة نصر
ص. ب : ٣٣ البانوراما ـ تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
بيروت : ص. ب : ٨٠٦٤ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٢١٣ ـ فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٩٦١)

